







[A]RISCHE RELIGION

VON

LEOPOLD VON SCHROEDER

ZWEITER BAND

NATURVEREHRUNG UND LEBENSFESTE



MIT UNTERSTÜTZUNG DER KAISERLICHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN







H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG
1916

VORWORT.

DEN zweiten Band meiner „Arischen Religion" kann ich nicht in die Welt hinausgehen lassen, ohne den Freunden, die mich bei der Ausarbeitung desselben mit Rat und Tat unterstützt haben, meinen herzlichsten Dank auszusprechen. Solcher Dank gebührt an erster Stelle Frau Direktor A. Feldt in Libau, der feinsinnigen Kennerin des lettischen Volkes, seiner Lieder und Bräuche, die, seit langen Jahren durch ein schweres Leiden fast an jeder Bewegung behindert, doch mit regem Geiste und unermüdlichem Fleiß ihre Forschungen auf dem Gebiete der lettischen Volkskunde fortgesetzt hat. Obwohl nur mit vieler Mühe die Feder führend, hat sie mir doch nicht nur eine ganze Reihe eigenhändiger brieflicher Mitteilungen über Lieder und Bräuche der Letten gemacht, sondern auch einige Fragen, über die ich sie um Auskunft gebeten, in größeren Aufsätzen beantwortet, die dem vorliegenden Bande eine wirkliche Bereicherung des Inhaltes zugeführt haben. Solch selbstlose, nur von reinstem Interesse für den Gegenstand eingegebene, wahrhaft aufopfernde Mitarbeit mit dem wärmsten Danke hier zu erwidern, ist mir ein wirkliches Herzensbedürfnis. Und mit ganz besonderer Freude sende ich solchen Dank der verehrten Frau in das jetzt von Hindenburgs Heerschaaren eroberte, von schwerem Druck befreite Libau, in das heimische Kurland hinauf. Möge die hier durchgeführte, liebevolle Berücksichtigung der Letten und ihrer mythenhaltigen Lieder, deren Wert einst Mannhardt mit dem stolzen Namen eines lettischen Rigveda kennzeichnete, das Ihrige dazu beitragen, das lettische Volk mit dem deutschen Reiche fester zu verbinden.

Daß Frau Direktor Feldt meine Arbeit so freundlich unterstützt hat, verdanke ich zum Teil der gütigen Vermittelung des Mannes, der einst unstreitig der größte Kenner des Lettenvolkes war, nun aber schon seit einem Jahrzehnt von seiner Lebensarbeit ausruht, —

meines verehrten entschlafenen Freundes Pastor Dr. August Bielenstein in Doblen. Manch wertvolle Mitteilung haben mir einst seine inhaltreichen Briefe gebracht. Nichts konnte mich mehr erfreuen und für alle Mühe belohnen, als wenn gerade er mir seine freudige Beistimmung zu den Ergebnissen meiner Forschung zu erkennen gab, wie z. B. in der wichtigen Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Lihgo-Gesanges der Letten zu Johannis. Mein Dank an Herrn Pastor Robert Auning und Herrn Pastor Theodor Doebner für ihre fördernden Bemerkungen reiht sich passend hier an.

Herr Dr. Georg Hüsing, mein lieber Kollege an der Universität Wien, hatte die große Güte, die Korrektur dieses zweiten Bandes mit zu lesen und mir dabei aus dem reichen Schatze seines Wissens und Könnens heraus viel wertvolle Anregung zu Teil werden zu lassen, die nicht überall ausdrücklich vermerkt werden konnte. Ich bitte auch ihn, meinen herzlichsten Dank dafür freundlichst entgegennehmen zu wollen. Was auf S. 34 von der Sonnenverehrung der Kelten bemerkt ist, verdanke ich Herrn Dr. Julius Pokorny, Privatdozent an der Universität Wien. Das Register ist wiederum von meinem lieben ehemaligen Schüler, Herrn Dr. Edmund Küttler hergestellt worden.

Die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien hat die Drucklegung dieses zweiten Bandes, ebenso wie die des ersten, in freigebigster Weise unterstützt. Ihr sei dafür auch an dieser Stelle mein wärmster Dank zum Ausdruck gebracht. Ebenso aufrichtigen Dank sage ich der Verlagsbuchhandlung, die trotz aller Schwierigkeiten, die die Kriegslage mit sich brachte, die Herstellung des Druckes mit liebevoller Sorgfalt sich hat angelegen sein lassen.

Der dritte und letzte Band des vorliegenden Werkes, „Seelengötter und Mysterien" der Arier behandelnd, soll dem zweiten folgen, sobald es mir möglich ist, die zur Vollendung desselben nötige Muße zu finden.

Wien, im Oktober d. J. 1915.

L. v. Schroeder.

INHALT DES ZWEITEN BANDES.







EINGANG.

BEI den meisten Völkern der Erde tritt die Naturverehrung — Personifikation, Vergöttlichung und Verehrung der Naturerscheinungen — als Quelle und Inhalt der Religion so stark und deutlich hervor, daß man lange gewohnt war, alle Religion aus der Naturverehrung abzuleiten, und allenfalls nur für die sogenannten Offenbarungsreligionen — Judentum, Christentum und Mohammedanismus — eine Ausnahme zuzugeben. Wie sollte das nicht in besonderem Maße bei den arischen Völkern der Fall sein, die sich vor allen anderen durch das regste, feinste, lebendigste Naturgefühl auszeichnen? Man durfte in der Tat die arischen Religionen als Naturreligionen bezeichnen, solange jene feinste und wichtigste Wurzel der Religion, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, noch nicht in ihrer spezifischen Eigenart und Bedeutung aufgedeckt war, — solange auch die Bedeutung des Seelenkultes als Quelle der Religion sich noch nicht erschlossen hatte. Ja, bei oberflächlicher Betrachtung scheinen die arischen Religionen in Naturverehrung fast aufzugehen, fast ausschließlich in einer solchen zu bestehen. Nur die Religion des Zarathustra und die des Buddha machen darin eine Ausnahme. Bei Zarathustra ist die Naturverehrung stark zurückgedrängt. Bei Buddha ist sie ganz überwunden. Aber diese beiden Religionen waren auch offensichtlich jüngeren Ursprungs, Ergebnisse großer religiöser Umwälzungen. Das Ursprüngliche schien ganz und durchaus die Naturverehrung zu sein. Sie hat vor allem im Veda und in der griechischen Religion die großartigste Entwicklung gefunden. Sie trat aber auch bei den anderen arischen Völkern deutlich hervor und wurde von Herodot auch für die Perser be-

zeugt, neben und trotz dem Ahuramazdā-Glauben. So eröffnet sich uns ein fast unabsehbares Gebiet der Betrachtung, wenn wir uns nun den Naturgöttern und der Naturverehrung der arischen Völker zuwenden. Wir werden Mühe haben uns zu beschränken, um vor allem das Wichtigste klar hervortreten und nicht in der Überfülle des Stoffes untergehen zu lassen.

DIE SONNE.

GÖTTERGESTALTEN UND MYTHISCHE BILDER.

WIR haben in einer früheren Betrachtung die Arier der Urzeit als Verehrer himmlischer Lichtgötter kennen gelernt. Das Wort deivo, mit welchem sie ihre Götter bezeichneten, war ein unzweifelhaft deutliches Zeugnis dafür. Es liegt daher nichts näher als die Vermutung, daß in der Religion der arischen Urzeit neben dem uns schon bekannten Himmelsgotte die himmlischen Lichterscheinungen, vor allem die Sonne, eine hervorragende Rolle gespielt haben dürften. Ebendasselbe läßt sich auch nach den allgemein menschlichen, allgemein ethnologischen Tatsachen a priori vermuten, denn Sonne, Mond und Sterne gehören zu den meist verehrten und vergöttlichten Naturerscheinungen bei den Völkern einer primitiven wie auch noch höherer Kulturstufen. Vor allen Dingen ist es natürlich die Sonne, die als Spenderin von Licht und Wärme, als Verscheucherin der furchterregenden nächtlichen Dunkelheit, als Erweckerin des Lebens in der Natur, ihre überragende, zumeist wohltätige Macht erweist, und mit ihrer ruhig-erhabenen, majestätisch-strahlenden Erscheinung sogar den Geist des Wilden schon beeindruckt und mit Ehrfurcht erfüllt haben dürfte.

Ganz im Einklange mit diesen allgemeinen Voraussetzungen finden wir denn auch bei allen arischen Völkern Sonnengötter, Sonnenverehrung und Sonnenmythen verschiedener Art, — es fragt sich nur, ob dieselben hinreichend viel übereinstimmende

individuelle Züge bieten, um für die Urzeit ein einigermaßen deutliches Bild gewinnen zu lassen. Wieviel von dem Sonnendienst und Sonnenmythus der arischen Völker schon in der Urzeit vorhanden war, wieviel im Verlaufe der Sonderentwicklung hier und da erst erwachsen oder von fremden Völkern entlehnt ist, kann uns nur sorgfältige Vergleichung lehren. Manches davon mag sich vielleicht auch bei verschiedenen nichtarischen Völkern finden, anderes aber ist wohl auch speziell arisch; und das Entscheidende wird in der Gesamtheit der übereinstimmenden Züge liegen, — ähnlich wie von den Hochzeitsbräuchen der arischen und finnisch-ugrischen Völker manche sich auch anderwärts, vereinzelt, nachweisen lassen, nirgends aber die ganze Reihe dieser Bräuche angetroffen wird, auch nur in annähernder Vollständigkeit, — und erst die Gesamtheit gibt eben das charakteristische Bild.

Die scharfumrissene Gestalt eines bestimmten Sonnengottes wird man von vornherein kaum erwarten dürfen, bei den verschiedenen arischen Völkern übereinstimmend anzutreffen. Wird auch bei allen arischen Völkern die Sonne als göttliches Wesen gefaßt und verehrt, so fällt doch schon gleich der Umstand ins Auge, daß die Namen der Sonne bezüglich des Geschlechtes in ganz merkwürdiger Weise schwanken. Bald sind sie männlich, bald weiblich, bald sächlichen Geschlechtes, — und zwar nicht nur, wenn wir ein arisches Volk den anderen gegenüberstellen, sondern innerhalb ein und derselben Sprache, ja ein und desselben Dialektes. So ist die Sonne bei den Germanen zwar meistens weiblichen Geschlechtes, im Gotischen aber finden sich z. B. nebeneinander das männliche sunna, das weibliche sunno und das neutrale sauil, — alle drei Bezeichnungen der Sonne. Bei den Indern ist die Sonne meist männlich gedacht — sûrya —, doch findet sich daneben schon im Veda die neutrale Bezeichnung svar und ebenso auch ein Femininum sûryâ, als Name einer weiblichen Sonnengottheit. Das griechische Wort Helios (ἥλιος), das römische sol sind männlich, das litauisch-lettische saule, das altnordische sôl sind weiblich, das Avesta-Wort hvar wie das slavische solnze sächlichen Geschlechts. Dementsprechend finden wir bei den arischen Völkern männliche und weibliche Sonnen-

götter, ja auch als Neutrum wird die Sonne verehrt und als göttliches Wesen gedacht, wie wir weiterhin sehen werden. Wir dürfen daraus wohl mit Sicherheit schließen, daß in der Urzeit das Geschlecht der Sonne nicht feststand, sondern schwankte. Bald erschien sie als Mann, bald als Frau, bald als ein großes leuchtendes Etwas, eine unpersönlich gedachte göttliche Macht. Bald mochte man sie sich als Held und Kämpfer, siegreich strahlend, zu Roß oder zu Wagen, denken, — bald auch als strahlend-schöne Frau, bald als das große Licht, das Auge des Himmels u. dgl. m. Ja, es begegnen uns noch eine Menge anderer Bilder, anderer Auffassungen des leuchtenden Tagesgestirns bei verschiedenen arischen Völkern. Die Sonne wird auch als ein Tier gedacht, als ein Roß, ein Renner, als großer Vogel, als goldener Widder, goldborstiger Eber. Sie wird auch als glänzende Schaukel, als Boot gefaßt, als goldener Apfel, als leuchtender Tropfen, als goldenes Fell, als ein Gefäß, eine Schüssel, ein Topf mit Brei u. dgl. m. Diese Fülle der Bilder und Auffassungsformen entspricht ganz der reichen, phantasievollen Anlage des arischen Stammes. Es liegt nicht der geringste Grund dafür vor, die Urzeit in dieser Beziehung beschränken zu wollen, bei ihr nur e i n e bestimmte Fassung vorauszusetzen. Wenn ein einzelnes arisches Volk, wie z. B. die Inder der vedischen Zeit, sich die Sonne in verschiedenen Gestalten und Bildern, bald männlich, bald auch weiblich oder neutral, bald als Wagenfahrer, als Roß, als Vogel, als Schaukel, als Boot, als Auge des Himmelsgottes denkt, — und wenn Ähnliches auch bei den verwandten Völkern sich findet, — warum soll es nicht auch in der Urzeit schon ebenso oder ähnlich gewesen sein? Mir scheint die größte Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß wir analoge Verhältnisse schon für jene Zeit voraussetzen dürfen, ja müssen; daß man die Sonne schon damals in verschiedenen Gestalten, bald menschlich, bald tierisch, bald sächlich sich dachte, verschiedengeschlechtig und verschiedenartig, je nach dem gerade vorwaltenden Gesichtspunkte der Betrachtung, je nach der gerade sich geltend machenden Eingebung der schöpferischen Phantasie. So war ihr Bild kein festumrissenes, vielmehr ein wechselndes, schwankendes,

flüssiges, welches darum doch immerhin bei den verschiedenen Völkern sich vielfach übereinstimmend erhalten konnte. Und es spricht dieser Wechsel der Gestalten und Bilder keineswegs gegen eine göttliche Verehrung der Sonne, in bestimmter, vermutlich primitiver Form. Die alten Mythendichter waren eben keine gelehrten Pedanten, sondern Dichter, Seher, mit jener reichen Phantasie begabt, die den arischen Volksstamm auszeichnet. Im übrigen kann uns nur eine eingehende Vergleichung der auf die Sonne bezüglichen Vorstellungen, Bilder, Mythen und Bräuche der arischen Völker deutlich machen, wieviel sich von der Sonnenverehrung der Urzeit sagen läßt. Wir wenden uns daher jetzt dieser Aufgabe zu.

DIE INDER.

Die Verehrung der Sonne findet sich bei den Indern schon in den Hymnen des Rigveda sehr deutlich ausgeprägt, und zwar tritt uns dort eine ganze Reihe von göttlichen Vertretern dieses Gestirns entgegen, — teils solche, welche mit vollster Deutlichkeit die erhabene Naturerscheinung darstellen, teils solche, bei denen sich der ursprüngliche Charakter eines Sonnengottes einigermaßen verdunkelt hat.

Am deutlichsten in seiner Naturbedeutung, darum aber auch am wenigsten individuell-persönlich ausgeprägt, am wenigsten von der natürlichen Erscheinung des Tagesgestirnes zu scheiden, ist Sûrya, der männliche Sonnengott, zugleich die gewöhnliche Bezeichnung der Sonne. Das Wort kommt von der Wurzel svar, suar, zusammengezogen sûr (Nebenform sêver, sêvel), welche den himmlischen Lichtglanz, die Sonne und ihren Glanz bezeichnet und sich auch im Avesta-Wort hvar, im griechischen ἥλιος, ἠέλιος, im lateinischen sol, im gotischen sauil, altnordischen sôl, slavischen solnze, lettisch-litauischen saule und noch anderen verwandten Namen und Worten vorfindet. Der männliche Gott Sûrya wird in manchem Liede des Rigveda verherrlicht. Er folgt der lieblichen Morgenröte, der Ushas, wie ein Jüngling der Spur seines Mädchens. Strahlend, weithin sichtbar, erhebt er sich am

Horizont, begrüßt von den Sängern. Er wird der Sohn des Himmels genannt, das Auge des Mitra und Varuṇa (RV 10, 37, 1); auch der Priester der Götter, das untrügliche Licht (RV 8, 90, 12). Er fährt auf einem Wagen, der von sieben lichten, schimmernden Rossen, resp. Stuten, gezogen wird. Vorgebeugt klimmen sie zur Himmelshöhe empor und durchmessen den Luftraum in einem Tage. Von seiner Höhe herab schaut Sûrya Recht und Unrecht unter den Menschen, ein alles sehender Späher. Des Abends nach vollbrachter Fahrt schirrt er seine Stuten vom Wagen los und es breitet sich Nacht über die Erde.

Dem Sûrya nah verwandt und oft geradezu wie dieselbe göttliche Person behandelt[1], dann aber doch auch wieder von ihm ganz eigenartig sich abhebend, tritt Savitar hervor, der anregende, antreibende, belebende, in Bewegung setzende Gott (von Wurzel su „anregen, in Bewegung setzen")[2]. Mit seinen goldenen Händen oder Armen, den Sonnenstrahlen, steigt er am Himmel auf und setzt alles, was lebt, in Bewegung. Er bringt aber auch abends alles wieder zur Ruhe, er läßt die Nacht emporsteigen und offenbart sich so in doppelter Eigenschaft als Lenker des Tages und Herr der Nacht. Darum wird er nicht nur in seiner strahlenden Tagerscheinung verherrlicht, sondern es heißt auch, daß er nach festem Brauch die große Sternenschar lenkt (Kaegi a. a. O., S. 80) und er wird z. B. auch angefleht, bei Nacht die bösen Träume fern zu halten. Damit greift er nun eigentlich schon über das Gebiet eines Sonnengottes im engeren Sinne hinaus, so unzweifel-

---

[1] Vgl. darüber A. Kaegi, Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder, Leipzig 1881, 2. Aufl. S. 79. In ein und demselben Liede, in nebeneinander liegenden Versen, ja in ein und demselben Verse wird der Sonnengott bald Sûrya, bald Savitar genannt, so daß also in dergleichen Fällen ein Unterschied zwischen beiden gar nicht gemacht ist. Man findet dafür bei Kaegi a. a. O. mehrfache Belege.

[2] Oldenbergs Versuch, in Savitar einen abstrakten Gott „Erreger" oder „Antreiber" zu erweisen, darf wohl als mißlungen bezeichnet werden (vgl. s. Religion des Veda S. 64. 233 u. ö.). Daß Savitar Sonnengott ist, die Sonne als die anregende, antreibende, Leben weckende Macht, tritt im Rigveda unzweifelhaft deutlich hervor; und bis auf den heutigen Tag wird er in dieser Eigenschaft tagtäglich angerufen und verehrt. Vgl. unten.

haft ihm auch nach allen sonstigen Schilderungen dieser Charakter gerade innewohnt. Die Kraft seiner göttlichen Lichtnatur wird gewissermaßen auch in der Nacht noch geheimnisvoll wirksam gedacht. Er erinnert in dieser Doppeleigenschaft an die Morgenröte (Ushas), die zugleich Abendröte ist, und an jene litauische Göttin Ausca oder richtiger Auszra, welche der alte Lasitius uns beschreibt als eine dea radiorum solis vel occumbentis vel supra horizontem ascendentis [1].

Auf goldenem Wagen, von einem Paar goldener Rosse gezogen, steigt Savitar am Himmel auf. Wie sein Licht das Dunkel verscheucht, so vertreibt er auch Not und Drangsal und böse Dämonen, reinigt auch von der Sünde und offenbart darin also einen ethischen Zug, der aber wohl jüngeren Ursprungs ist. Er spendet den Menschen reiches Gut, Behagen und Glück, er führt sie nach dem Tode zur Ruhestätte der Seligen, wie er es auch gewesen ist, der den Göttern Unsterblichkeit verschafft hat (vgl. Kaegi a. a. O., S. 80). Mit Sûrya verglichen ist Savitar schon mehr individuell persönlich gestaltet und hat eine Reihe von Zügen an sich, welche nicht unmittelbar aus dem Naturphänomen sich ergeben. Sûrya ist bloß Sonnengott oder geradezu die Sonne, als strahlender Jüngling und wagenfahrender Held gedacht, — Savitar dagegen ist eine göttliche Macht, die in erster Linie die Sonne lenkt, ja mit der Sonne als der belebenden Macht identisch scheint, dann aber auch darüber weiter hinausgreift. Gott Savitar ist es, welchen der heiligste Vers des Rigveda, die sog. Gâyatrî oder Sâvitrî, anruft (RV 3, 62, 10), — ein hochheiliges Gebet, das seit uralters, seit Jahrtausenden schon bis auf den heutigen Tag, unzählige Inder brahmanischer Kaste in der ersten Morgendämmerung, eh noch die Sonne erscheint, dem kommenden Gestirn entgegen gesandt haben und noch senden:

---

[1] Eine Göttin der Strahlen der untergehenden oder über dem Horizont aufsteigenden Sonne. Wenn Usener-Solmsen (Götternamen S. 86) dazu bemerken, man werde zu vel occumbentis ein Fragezeichen machen dürfen, so kann ich dem nicht beistimmen. Der ganz analoge Charakter der indischen Ushas ist der beste Beweis dafür, daß Lasitius mit seiner Angabe Recht hat und daß kein Grund vorliegt, dieselbe anzuzweifeln.

Gott Savitars ersehnten Glanz,
Den möchten wir erlangen jetzt!
Er stärk' uns Andacht und Gebet[1].

Wenige Gebete sind hier auf Erden wohl so häufig gesprochen worden wie dieses, und schon darum scheint der Vers der Beachtung nicht unwert. Hier ist er uns ein lebendiges Zeugnis der durch Jahrtausende fortgesetzten Sonnenverehrung der indischen Arier.

Merkwürdig ist, daß in den Liedern des Rigveda öfters von dem Schall, Ruf oder Getön des Gottes Savitar geredet wird (çloka; z. B. RV 5, 82, 9). Wir kennen diesen Gott ja schon als Repräsentanten der auf- und untergehenden Sonne, gerade von dieser aber wird bei verschiedenen arischen Völkern geglaubt, daß sie einen Ton von sich gebe — rausche, pfeife u. dgl. m. —, eine offenbar uralt volkstümliche Anschauung[2], der **Goethe** im Faust, zu Anfang des zweiten Teiles, poetisch-erhabenen Ausdruck verliehen hat[3]. Die vedischen Lieder lehren uns noch einige andere Götter kennen, die wohl ebenfalls alte Sonnengötter sind, wenn auch ihr ursprüngliches Wesen schon einigermaßen ver-

---

[1] RV 3, 62, 10 Tát savitúr váreṇyam bhárgo devásya dhîmahi, dhíyo yó naḥ pracodáyât. — Die anderen arischen Kasten haben andere Verse als Sâvitrî, d. h. als Savitar-Spruch, zu beten. Vgl. Hillebrandt, Ritual-litteratur S. 54; resp. weiter unten.

[2] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 606. 621 ff., Roscher, Lexikon, S. 2012. Tacitus in der Germ. cap. 45 sagt, jenseits der Suionen höre man einen Klang von der aufgehenden Sonne (sonum insuper emergentis audiri). Strabo führt 3, 1 aus Posidonius eine Erzählung an vom Rauschen der untergehenden Sonne im Meer zwischen Spanien und Afrika. Daher wohl auch die Epitheta des Helios, „der pfeifende", *συριστής* (Orph. h. 7, 11), der „tönende", *ἀχέτας* (Dionys. h. 2, 6). Sprachliche Zeugnisse, die für eine ähnliche Anschauung bei Germanen und Romanen sprechen, führt Grimm, D. M., S. 621 ff. an.

[3] Vgl. zum Tönen der Sonne auch den Faust, Prolog im Himmel, zu Anfang:

Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang,
Und ihre vorgeschriebne Reise
Vollendet sie mit Donnergang.

dunkelt ist. Mitra, der oft so gedeutet worden ist, gehört nach unseren früheren Darlegungen allerdings nicht in die Reihe derselben, wohl aber Vishṇu und Pûshan.

Vishṇu tritt im Rigveda verhältnismäßig wenig hervor, sollte aber nachmals einer der obersten und wichtigsten Götter des indischen Volkes werden, welche Stellung er neben Çiva bekanntlich noch heute einnimmt. Sein Name bedeutet der Wirkende, Schaffende, Tätige, von der Wurzel vish wirken, schaffen. Später wird er mit Vorliebe Hari „der Gelbe" genannt. Im Rigveda wird von ihm hauptsächlich die eine Heldentat berichtet, daß er mit drei Schritten den ganzen Luftraum durchmißt. Seine vielberühmten drei Fußstapfen sind nach Roth Aufgang, Höhepunkt und Niedergang des Sonnenlichts. Die mittlere, die höchste Stapfe da droben gilt als der Ort der Seligkeit, wo die Frommen sich am Nektar laben. An Vishṇus höchster Fußstapfe ist des Metes Born — heißt es im Rigveda[1].

Daß Vishṇu später, fast plötzlich, so machtvoll hervortritt, ohne daß wir ein Wachstum seiner Größe in den vedischen Büchern beobachten können, ist wahrscheinlich so zu erklären, daß er in weiten Kreisen des indischen Volkes, deren Glaube in den vedischen Liedern nicht entsprechend zum Ausdruck gekommen ist, seit alters, namentlich wohl unter dem Namen Hari „der Gelbe", verehrt und gefeiert wurde. Die festen Wurzeln, die diese Verehrung im indischen Volkstum hatte, machten später ihre Bedeutung geltend, ähnlich wie das auch bei Çiva der Fall war. Diese

[1] RV 1, 154, 5. Eine mutmaßliche Parallele zu dieser Fußstapfe Vishṇus findet sich in einem lettischen Liede:

Die Lerche braut Bier
In der Fußspur des Pferdes usw.

Da die Sonne auch als Roß gedacht wird, könnte dies eben Vishṇus höchste Stapfe sein, die köstlichen Trank enthält. Eine Variante des Liedes beginnt:

Der Uhsing bereitet Bier,
In der Fußspur des Rößleins.

Uhsing aber ist der lettische Sonnengott! Dieser also ist der himmlische Bierbrauer. Da die Sonne auch als Vogel gedacht wird, konnte für den Sonnengott die Lerche eintreten. Vgl. Auning, Magazin der lettisch-literärischen Ges. Bd. XVI, zweites Stück, S. 20 und 27.

Volksgötter spielten die Brahmanen gegen den Buddhismus aus, als dessen Macht ihnen gefährlich wurde. Die spätere Theologie hat bei Vishṇu die Lehre von seinen Verkörperungen (den Avatâras) noch besonders ausgebildet. In verschiedenen Helden des indischen Volkes, wie Râma und Kṛishṇa, soll Gott Vishṇu verkörpert erschienen sein. Er hat auch tierische oder fabelhafte Gestalten angenommen, als Eber, als Schildkröte, als Fisch, als Zwerg, als Mannlöwe u. dgl. m. In manchen dieser Sagen können sich vielleicht uralt-mythische Reste erhalten haben, aus der Zeit des Theriomorphismus der Götter. Es können aber auch jüngere Bildungen vorliegen. Im einzelnen ist das nicht leicht zu entscheiden.

Ein origineller alter Sonnengott ist auch noch Pûshan, der Gedeihen schaffende, Wohlstand fördernde Gott (von der Wurzel push „gedeihen lassen"). Er ist ein gütiger, gnädiger Gott, der im allgemeinen seine Verehrer mit Wohlstand begabt, speziell aber sich der Herden annimmt, sie gedeihen läßt und dafür sorgt, daß kein Stück verloren geht oder Schaden nimmt, in einen Abgrund fällt u. dgl. m. Er schafft, daß sie alle unbeschädigt wieder nach Hause kommen. Ja, er wird geradezu selbst als Hirte gedacht, mit dem Ochsenstachel in der Hand. Am Morgen, wenn der sonnenstrahlige Savitar das unerschöpfliche Licht ausbreitet und alles in Bewegung setzt, dann beginnt Pûshan seinen Gang und schaut als ein kundiger Wächter auf alle lebenden Wesen herab (vgl. RV 10, 139, 1). Von Savitar-Janus angeregt wandelt der als Hirte gedachte Sonnengott Pûshan seine Bahn zur Himmelshöhe hinauf, — oder er fährt sie hinan, denn auch er ist ein Wagenfahrer, ja er wird der beste Wagenfahrer genannt (RV 6, 55, 2). Er fährt mit einem Ziegenpaar, vielleicht darum, weil die Ziege am kühnsten klettert und daher am geeignetsten erschien, die schwindelnde Himmelshöhe zu erklimmen. Er gilt aber nicht nur für das Vieh, sondern auch für die Menschen als Geleitsmann auf allen Wegen und Stegen[1], als Wegesherr

[1] Oldenbergs Identifikation des Pûshan mit Hermes beruht auf einer oberflächlichen Vergleichung dieses einen Zuges im Wesen der beiden Götter, welche im übrigen wenig miteinander gemein haben. Vgl. O.s Religion

(pathaspati), wahrscheinlich weil er als Sonnengott von oben alle Wege und Stege überschaut und kennt und sichtbar macht. Auch sein Epitheton „der Glühende" (āghṛiṇi) läßt ihn noch deutlich als Sonnengott erkennen. Er fährt auch mit goldenen Schiffen durch das Luftmeer und führt mit ihnen den Botengang der Sonne aus (RV 6, 58, 3). Er wird von den Göttern mit Sûryâ, der weiblichen Sonnengottheit, vermählt (RV 6, 58, 4) und wird der Freier seiner Mutter, der Buhle der Schwester genannt, offenbar weil sie bald als seine Mutter, bald als seine Schwester gilt (vgl. RV 6, 55, 4. 5). Neben dem strahlenden Sonnenjüngling Sûrya hat der zahnlose Breiesser Pûshan, der Viehhirte, etwas Hausbackenes, nicht ohne einen leichten humoristischen Zug, den die Vermählung mit der schönen Sûryâ eher steigert, als wegschafft.

Ein Gott des aufleuchtenden Tageslichtes, der Morgensonne, ist aller Wahrscheinlichkeit nach Vivasvant, dessen Name „der Aufleuchtende" bedeutet (cf. Kaegi a. a. O., Anm. 269 und hier unten). Vivasvant gilt als Vater Yamas, des ersten Menschen, und steht auch mit dem Mythus der Feuergewinnung in Zusammenhang. Das Nebeneinander dieser ganzen Reihe von Sonnengöttern bei den Indern ist in erster Linie jedenfalls dadurch zu erklären, daß gewisse Eigenschaften des großen Gestirns (wie das himmlische Licht, das Hinaufschreiten in die Himmelshöhe, das Schaffen von Wachstum und Wohlstand, das Erwecken und Beleben, das Aufleuchten) Anlaß zur Schöpfung verschiedener

des Veda, S. 233, Anm. Besonders auffallend erscheint es, daß O. diesen Pûshan-Hermes, den „Gott der Wege und Wanderer" S. 35 mit unter denjenigen Gottheiten anführt, welche sich „mit hinreichender Sicherheit in das indogermanische Altertum zurückverfolgen" lassen. Sehr viel ernster zu nehmen ist E. Sieckes Versuch, Pûshan als ursprünglichen Mondgott zu erweisen, Mythologische Bibliothek VII, 1 (Pûshan, Studien zur Idee des Hirtengottes). Es hat in der Tat manches für sich, daß die Idee des Hirtengottes Pûshan von dem Monde, dem himmlischen Hirten der Sternenherde, ausgegangen sei und charakteristische Züge des Gottes weisen auf solchen Ursprung. In der Zeit des Rigveda aber erscheint er als Sonnengott gefaßt, — wäre somit in die Reihe jener mythischen Gestalten und Bilder zu rechnen, deren Geschichte den Übergang von einem älteren Mondkult zu späterem Sonnenkult bezeugt. Vgl. die Schlußbetrachtung.

mythischer Bilder, verschiedener Namen für die Sonne gaben, welche schließlich als ebensoviel selbständige göttliche Individuen sich ausprägten, als Hypostasen der lebendig und göttlich gedachten Sonne selbständiges Leben gewannen, — wie wir Ähnliches auch bei dem Himmelsgott beobachtet haben. Zum Teil mag dasselbe aber vielleicht auch darauf beruhen, daß im Rigveda die Götter verschiedener indischer Stämme in einem großen Pantheon vereinigt sind[1].

Doch die Reihe der indischen Sonnengottheiten ist damit noch nicht geschlossen. Auch bei den Indern findet sich die Auffassung der Sonne als eines weiblichen Wesens, die uns Germanen wie auch den Letten und Litauern so geläufig ist. Ihr Name ist Sûryâ, — das ist nichts als die Femininform des uns schon bekannten Namens Sûrya, der Sonne als Mann gedacht, des männlichen Sonnengottes. Sûryâ, die weiblich gedachte Sonne, erscheint als strahlend-schöne Jungfrau, als Braut und als junge Ehefrau hauptsächlich in dem hochbedeutsamen himmlischen Hochzeitsmythus, welchen wir späterhin im Zusammenhange vergleichend betrachten werden.

Sûryâ gilt als die Tochter des Savitar und dieser ist es auch, der die himmlische Hochzeit ausrichtet (RV 10, 85, 9. 13). Noch häufiger aber wird sie die Tochter des Sûrya genannt, und wir sehen auch an diesem Beispiel das früher erwähnte Zusammenfließen der Gestalten des Sûrya und Savitar bestätigt[2]. Als

[1] Vgl. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 45; Kaegi a. a. O., Anm. 208.

[2]) Übrigens wird Sûryâ auch als die Tochter des Svar bezeichnet, d. h. der Sonne, des Himmelslichtes in neutraler Form, das mithin gewissermaßen vikarierend für Sûrya erscheint. Neben den zahlreichen Stellen des Rigveda, in denen erzählt wird, daß die Tochter des Sûrya (sûryasya duhitâ) den Wagen der Açvinen, der lichten Zwillingsgötter, bestieg, sich erwählte oder dgl. (z. B. RV 5, 73, 5; 6, 63, 5. 6; 1, 116, 17; 1, 117, 13; 1, 118, 5; 4, 43, 2; 4, 44, 1), stehen zwei offenbar ganz analoge Stellen, in deren einer es heißt, daß die Tochter des Svar den Wagen der Açvinen bestieg (sûro duhitâ; so ist jedenfalls zu lesen RV 1, 34, 5), in der anderen, die Tochter des Svar habe sich die Schönheit der Açvinen erwählt (yuvóḥ çriyam pári yóshâvṛiṇîta sûro duhitâ RV 7, 69, 4). Kein Zweifel, daß die

Tochter des Sûrya oder Savitar ist die schöne Sûryâ die Sonnentochter, — und doch ist sie, wie wir schon sahen, die weiblich gedachte Sonne selbst, — also Sonne und Sonnentochter zugleich. Dieser scheinbare Widerspruch darf uns nicht anfechten. Er begegnet uns ganz ebenso im lettischen Mythus. Hatte man einen Sonnengott, oder gar mehrere solche, und daneben eine strahlendschöne Sonnengöttin, so war es natürlich, daß die mythenbildende Phantasie dieselben in ein Verhältnis zueinander zu bringen suchte, — in freiem, nicht immer konsequentem Spiel. Man braucht nicht durchaus nach einem natürlichen Phänomen zu suchen, das für solche mythische Bildung die Grundlage abgegeben hätte. Denkbar wäre es freilich, ja ich halte es für wahrscheinlich, daß man sich die neu aufsteigende, strahlend-schöne junge Sonne, insbesondere die Frühlingssonne, als die Tochter der vorausgehenden Sonne dachte, wie sie bei den Ägyptern als deren Sohn erscheint, — oder wie sich die Inder die Morgenröte bald als eine und dieselbe, ewigalte und ewigjunge Göttin denken, bald auch als Schwester der nächstfolgenden Morgenröte, wo dann das Bild einer endlos langen Reihe von einander gleichen Schwestern auftaucht. Beide Vorstellungen können friedlich nebeneinander bestehen, ohne sich zu stören. Man ist sich des Bildlichen im Ausdruck, des Spielens der Phantasie bewußt, gerade so wie man dieselbe Sonne zugleich als Roß, als Vogel, als Boot, als Schaukel oder als Auge des Himmelsgottes fassen und bezeichnen kann. Die junge Sonne ist Tochter der alten und ist doch auch wieder die alte Sonne, die als Mann oder Weib, als Wagenfahrer oder als schöne Frau, oder auch sonstwie anders gefaßt werden kann. Pedantische Forderung einer konsequent sich gleichbleibenden Anschauung und systematischen Ordnung würde den Lebensnerv dieser lichten Phantasiebilder zerstören.

Tochter des Svar dieselbe himmlische Gestalt ist, wie die Tochter des Sûrya, daß also das neutrale Svar „Sonne, himmlisches Licht", hier für Sûrya steht, wohl in appellativischem Sinne. Daß die Tochter des Sûrya eben die weibliche Sonnengottheit Sûryâ ist, geht aus Stellen wie RV 4, 43, 2 und 6; RV 6, 63, 5 und 6 sehr deutlich hervor, wenn man in beiden Liedern je die beiden angeführten Verse vergleicht.

Man hat Sûryâ bisweilen als die Morgenröte gedeutet und insofern Morgenröte und aufsteigende Sonne Eins sind, insofern die Morgenröte nichts ist als die strahlende Erscheinung des ersten Lichts der neu erstehenden Sonne, insoweit ist das wohl auch erlaubt und berechtigt. Doch lassen sich beide Phänomene, Sonne und Morgenröte, auch auseinanderhalten und in verschiedenen Bildern fassen und formen. Wir sahen bereits, daß die Morgenröte, Ushas, als ein schönes Mädchen gedacht wird, dessen Spur der Sonnengott Sûrya verlangend folgt, — ein naheliegendes und schönes Bild. Die Morgenröte wird auch geradezu das Weib des Sûrya genannt[1]. Nie aber erscheint die weibliche Sonnengottheit Sûryâ in solchem oder ähnlichem Verhältnis zum männlichen Sûrya. Und es muß überhaupt hervorgehoben werden, daß die weibliche Sonne Sûryâ und die Morgenröte Ushas in den Liedern des Veda sehr deutlich und klar als zwei verschiedene mythische Gestalten hervortreten, deren Umrisse zu verwischen unrecht wäre. Sûryâ ist die Tochter des Sonnengottes (Savitar oder Sûrya), abwechselnd vermählt dem Pûshan, den Açvinen oder dem Monde. Ushas ist die Tochter des Himmels (divô duhitâ), des Sûrya Geliebte oder Frau. Von Sûryâs Naturbedeutung läßt sich nur sagen, daß ihr Name die Sonne in weiblicher Geschlechtsform bezeichnet, wahrscheinlich die neu aufsteigende, junge Sonne; Ushas tritt als die Morgenröte unzweifelhaft deutlich hervor.

Wir wollen und dürfen auch hier nicht pedantisch sein. Doch liegen die Verhältnisse klar genug, um jeder Verwirrung und Verwechslung vorzubeugen. Von Sûryâ erfahren wir außer dem Hochzeitsmythus fast nur, daß sie gern den Wagen der Açvinen besteigt, der lichten Zwillingsgötter, von denen wir weiterhin noch viel zu erzählen haben werden. Und auch das gehört eigentlich zu ihrer Liebes- und Hochzeitsgeschichte. Sonst wird sie nur mehr gelegentlich erwähnt. Ushas[2] dagegen, die Morgenröte,

---

[1] RV 7. 75; 5 vâjinîvatî sûryasya yoshâ.

[2] Der Name der Ushas kommt von der Wurzel vas oder ush „welche aufleuchten, glühen, brennen" bedeutet, die Morgenröte ist also als die „Aufleuchtende, Flammende" bezeichnet. Dieselbe Wurzel mit der Präposi-

ist eine gern und viel gefeierte Göttin, der so manche hochpoetische Lieder des Veda gewidmet sind. In begeisterter Schilderung führen uns die Dichter das Bild der herrlichen Naturerscheinung vor, sie werden nicht müde, ihre Schönheit, ihren Reiz zu preisen, sie bringen ihr Opferspenden dar (vgl. z. B. RV 1, 48, 13), sie bitten sie um ihre Huld, um Gunst und Gut, um Rinder, Rosse und reiche Nachkommenschaft. Wenn Ushas erscheint, setzt sie alles Lebendige in Bewegung, Menschen wie Tiere, läßt die Wagen fahren, die Vögel fliegen, die Tiere laufen, entfesselt den Verkehr, und erinnert so in ihrer Wirksamkeit an diejenige des Savitar. Weiße Rosse oder Rinder ziehen den strahlenden, schön geschmückten Wagen der Göttin[1]; oder es heißt sogar, daß sie mit hundert Wagen daherfährt (RV 1, 48, 7). Sie wird einem Kämpfer verglichen, der den Streitwagen besteigt, um auf Gewinn der Beute auszuziehen (RV 1, 124, 7). Sie wird eine Tänzerin genannt oder mit einer solchen verglichen. Lächelnd enthüllt sie ihre Reize, wie ein verlangendes, schön gekleidetes Weib dem Gatten. Dem Frommen spendet sie reiches Gut und Ruhm. — Hier liegt in der Tat ein sonst bei den Ariern anscheinend nicht vorhandener Kult der Morgenröte mit Liedern und Opferspenden vor, der nur darin eigenartig beschränkt ist, daß er nach dem Ritual seine Stelle bloß am Jahresanfang hat, der zugleich Frühlingsanfang ist. Das ist sehr bedeutsam. Wie sich das erklärt und wie gerade dadurch dieser Kult der Morgenröte sich als ein Stück der altarischen Sonnenverehrung ausweist, werden wir späterhin deutlich sehen. Ich will aber doch schon im voraus das Wesentliche meiner Meinung andeuten, worin zugleich der Grund dafür liegt, weswegen ich auch der Ushas gleich hier

tion vi verbunden, oft in den Liedern von Ushas gebraucht, steckt auch in dem Namen des Gottes Vivasvant. Dieselbe Wurzel liegt dem griechischen Namen der Eos, *ἠώς*, dorisch *ἀώς*, äolisch *αὔως* (aus αὐσώς) zugrunde; ebenso dem lat. aurora aus ausosa; desgl. dem Namen der germanischen Göttin Ostara (auch Ostern); dem litauischen auszrine (= aurora); dem Namen der Ausca (wohl Auszra zu lesen), nach Lasitius eine lit. dea occumbentis vel ascendentis solis; wohl auch dem slavischen utro „Morgen“, und Jutribog „Morgengott“.

[1] Vgl. Kaegi, Der Rigveda, S. 74 und Anm. 197.

zu Anfang gedacht habe. Wie ich glaube, lehrt uns die Vergleichung unzweifelhaft deutlich, daß die arische Urzeit eine göttliche Personifikation der Morgenröte, losgelöst von der Sonne und als besondere Gestalt neben sie oder ihr gegenüber gestellt, gar nicht kannte. Diese Sonderung ist erst das Ergebnis einer späteren Entwicklung, die den Indern ihre Ushas, den Griechen ihre Eos in dieser besonderen Prägung schenkte. Die Urzeit kannte und unterschied von der Sonne schlechthin nur die junge, neu aufleuchtende Sonne, insbesondere die neu aufleuchtende Sonne des jungen Jahres, das im Frühling begann. Auch diese neu aufsteigende junge Sonne wurde bald männlich, bald weiblich gedacht, — doch besonders gern, wie es scheint, weiblich. Die weibliche Sûryâ und Ushas sind ursprünglich beide Bezeichnungen der jungen, neu aufsteigenden Sonne, die sich dann in der eben geschilderten Weise differenziert und als verschiedene göttliche Persönlichkeiten voneinander abgegrenzt haben. Sûryâ ist die junge Sonne als Sonnentochter und himmlische Braut; Ushas aber repräsentiert nur die besondere, von der Sonne losgelöst gedachte himmlische Erscheinung der Morgenröte.

Die Sonne wird aber bei den Indern nicht nur als Gott oder Göttin, sie wird auch sonst unter mannigfachen Formen und Bildern vorgestellt. Sie erscheint nicht nur als Wagenfahrer, von mehreren Rossen gezogen, — sie wird auch in sehr naheliegendem Bilde als ein Rad gedacht und bezeichnet, — ein goldenes Rad, wie es gelegentlich auch genannt wird[1]. Dies Sonnenrad aber zieht ein Roß, ein Renner, der Etaça[2]. Und gerade diese Vorstellung darf als uralt bezeichnet werden. Sie ist zweifellos urtümlicher, älter als die ersterwähnte. Hier erscheint das Roß gewissermaßen nur als bewegende Kraft des Sonnenrades,

[1] Der Sonne Rad sū́raç cakrám RV 1, 130, 9; 1, 174, 5; 4, 16, 12; sū́ryasya cakrám 4, 28, 2; 4, 29, 10; 6, 31, 3; der Sonne goldenes Rad sū́raç cakrám hiraṇyáyam RV 6, 56, 3; er rollte, wie die Sonne ihr Rad ávartayat sū́ryo ná cakrám RV 2, 11, 20; das Rad wird der Sonne wohl auch als Epitheton beigefügt — die Sonne, das Rad u. dgl. vgl. sū́ryam cakrám RV 1, 175, 4; cakrám — sū́ryam RV 4, 30, 4.

[2] Für den Etaça, der das Sonnenrad zieht, vgl. RV 1, 121, 13; 4, 17, 14; 5, 31, 11; 7, 63, 2; 7, 66, 14. Wohl auch 4, 30, 6; 8, 1, 11.

dessen Eigenbewegung man sich nicht anders vorstellen und erklären konnte. Wir werden späterhin sehen, daß die alten Germanen dieselbe Vorstellung hatten von dem Sonnenrade, das ein Renner zieht — ja daß sie sie sogar plastisch dargestellt haben [1].

Es wird aber wohl auch die Sonne selbst, resp. der Sonnengott, theriomorphisch vorgestellt. So wird Gott Savitar als Renner (etaça) bezeichnet (RV 5, 81, 3); so die Sonne als ein männliches Roß, dessen Gang Gott Varuṇa zu den Menschen hin lenkt (7, 88, 1); so erscheint auch der alte Sonnengott Vishṇu in seiner zehnten Inkarnation als ein Roß, oder mit Pferdekopf [2].

Oft wird die Sonne bei den Indern als ein großer Vogel gedacht, im Rigveda, wie auch späterhin, — ein Adler u. dgl. m. Auch der wunderbare Vogel Garuḍa, auf welchem Vishṇu reitet, der König aller Vögel, ist wohl ursprünglich der Sonnenvogel des Sonnengottes. Vielleicht ist die Erscheinung des Sonnengottes Vishṇu als Eber damit zu erklären, daß man sich die Sonne als Eber dachte — wie das bei den alten Skandinaviern der Fall war, wenn man Gullinbursti, den goldborstigen Eber des alten Himmelsgottes Freyr, auf die Sonne deuten darf.

Die Sonne erscheint im Veda aber auch als ein Boot, in dem Gott Varuṇa das Luftmeer durchschifft [3]. Sie erscheint auch als goldene Schaukel, in der er sich schaukelt, die er an den Himmel gesetzt hat, damit sie dort glänze [4]. Wir werden diese Vorstellung späterhin als eine sehr bedeutsame kennen lernen. Ich erinnere endlich noch daran, daß die Sonne im Veda auch als Auge des Himmelsgottes angesehen wurde, — als Auge des Mitra und Varuṇa oder auch des Varuṇa allein [5]. Es werden sich manche dieser Bilder durch die Vergleichung bald als uraltes Erbe

---

[1] Vgl. unten S. 37. 38.

[2] Vgl. Sonnerat, Reise nach Ostindien und China, Bd. I, S. 145 und die lehrreiche Abbildung auf Tafel Nr. 48.

[3] Vgl. oben S. 12 die vedische Vorstellung, nach welcher auch Gott Pûshan auf goldenen Schiffen fährt.

[4] Vgl. RV 7, 88, 3. 4; 7, 87, 5.

[5] Vgl. A. Kaegi, Der Rigveda, S. 253.

erweisen. Nicht unwichtig ist dabei die Frage, welche derselben von Hause aus der Sonne zukamen, welche vielleicht aus älterem Mondkulte stammend erst nachträglich auf die Sonne übertragen sein dürften. Zu diesen letzteren möchte ich in erster Linie das Bild des Bootes und dasjenige der Schaukel rechnen. Die Gestalt der Sonne gibt zu diesen Bildern gar keinen Anlaß, ja widerspricht ihnen augenscheinlich, während die Mondsichel, horizontal gelagert, sehr wohl als Boot und auch als Schaukel gefaßt werden konnte. Um so mehr scheint es mir bemerkenswert, daß insbesondere das Bild der Schaukel sich fest mit der Sonne verbunden hat, dagegen vom Monde ganz losgelöst ist. Wir werden auf den Gegenstand noch mehrfach zurückkommen.

DIE IRANIER.

Bei den Iraniern können wir nicht erwarten, Sonnengötter und Sonnenmythen ebenso reich entwickelt anzutreffen wie bei den Indern, da die Reform des Zarathustra alle Naturverehrung stark in den Hintergrund gedrängt und beeinträchtigt hatte. Immerhin wird uns die Verehrung der Sonne neben der des Mondes, der Erde usw. von Herodot bezeugt (1, 131). Auch sprechen Xenophon (Cyrop. 8, 3. 12) und Curtius (3. 3. 7) von dem Sonnenwagen und den Sonnenrossen bei den Persern, wobei freilich der Name der betreffenden Gottheit nicht genannt wird. Wichtiger aber ist, daß auch im Avesta die Sonne angerufen wird, wenn ihre Verehrung auch längst nicht so deutlich hervortritt wie im Rigveda. Sie erscheint hier unter dem Namen hvar, welcher mit dem indischen svar „Himmelslicht, Sonne" ganz zusammenfällt, — eine der neutralen Bezeichnungen des großen Tagesgestirns. Um so mehr verdient bemerkt und beachtet zu werden das Epitheton aurvaṭaspa, welches dieser „Sonne" des Avesta beigegeben wird[1]. Es bedeutet „mit schnellen Rossen versehen", wodurch

[1] Man vgl. oben S. 13 Anm. die vedischen Stellen, in welchen das neutrale Svar ganz gleichbedeutend mit Sûrya gebraucht wird, wo von einer Tochter des Svar die Rede ist, wie sonst von einer Tochter des Sûrya. Ist in der Religion des Zarathustra der männliche wie der weibliche Sonnen-

auch hier das Bild der auf einem Wagen von Rossen gezogenen Gottheit gegeben scheint, — jedenfalls die nahe Beziehung der Sonne zu den Rossen. Die Sonne wird auch als Auge des Ahuramazdâ bezeichnet[1], wie im Rigveda als Auge des Mitra und Varuṇa. Es wird an ihr — sehr charakteristisch für die Religion des Avesta — namentlich die Fähigkeit, alles zu reinigen, was sie bescheint, hervorgehoben, — eine Eigenschaft, die ihr übrigens auch in Indien nicht ganz abgeht.

Für einen altpersischen Sonnengott hat lange Mithra gegolten, dessen Kult in der römischen Kaiserzeit, mit Mysterien verbunden, über weite Gebiete Europas sich ausbreitete. Daß indessen dieser Gott Mithra nach den ältesten Quellen, vor allem dem Avesta, gar kein Sonnengott war, hat schon Windischmann richtig erkannt. In den abendländischen Denkmälern des Mithraskultes schien aber Mithra als solcher hervorzutreten und mit Helios, dem Sol invictus, der unbesiegbaren Sonne, identifiziert worden zu sein. Windischmann und nach ihm auch Cumont nahmen daher an, daß Mithra in späterer Zeit, unter fremden Einflüssen, den Charakter eines Sonnengottes gewonnen habe (vgl. Band I, S. 380—383). Aber auch dies muß nach den neuesten Forschungen als ein Irrtum bezeichnet werden[2]. Auch auf den Denkmälern der römischen Kaiserzeit ist Mithra stets deutlich von dem Sonnengotte unterschieden, mit dem er freilich eng verbunden erscheint. Mithra kommt demnach als Sonnengott gänzlich in Wegfall; nicht nur für die älteste Zeit, die bei der Vergleichung an erster Stelle zu berücksichtigen wäre, sondern für alle Zeiten.

---

gott auch beseitigt, so erhält sich doch die neutral bezeichnete Sonne und erscheint nun statt des männlichen Gottes als Wagenfahrer, Besitzer von schnellen Rossen u. dgl. m., unbeschadet des sächlichen Geschlechts.

[1] Vgl. Jackson, Die iranische Religion, Grundriß der iranischen Philologie, Bd. II, S. 642.

[2] Vgl. Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909, S. 48—52.

DIE GRIECHEN.

Die griechische Vorstellung vom Sonnengotte Helios ist so bekannt, daß ich mich nicht lange bei derselben aufzuhalten brauche. Ein schöner, kräftiger Gott, in blühender Jugend stehend, mit strahlenden Augen und wallendem Haar, das Haupt mit einer sprühenden Strahlenkrone oder einem Strahlenhelm bedeckt, resp. später sieben oder zwölf Strahlen aus sich entsendend — so zeigt ihn uns die bildende Kunst[1]. Durchaus notwendig gehört zum Helios das Gespann, mit welchem er fährt, vier schneeweiße, Licht und Feuer sprühende Rosse. So zeigte ihn z. B., auf der Quadriga stehend, ein berühmtes Werk des Lysippos in Rhodos, und dort wurde ihm auch alljährlich beim Feste der Halia oder Halieia ein Viergespann als Opfer ins Meer gestürzt. Daß Homer der Rosse des Sonnengottes nicht erwähnt, darf nach Preller wohl als Zufall gelten (Preller a. a. O., S. 350)[2].

Wenn Helios das Auge des Zeus genannt wird (*Διὸς ὀφθαλμός*), so ist das wesentlich dieselbe Vorstellung, wie wenn bei den Indern die Sonne das Auge des Mitra und Varuṇa, bei dem Avestavolk das Auge des Ahura heißt. Helios ist der Allsehende, der Späher, der auch ins Verborgene schaut. Er sieht Recht und Unrecht, und so entwickelt es sich sehr natürlich, daß er auch

---

[1] Vgl. hier und zum Folgenden Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 350 ff.

[2] Vielleicht haben wir aber auch eine Variante dieser Vorstellung in der Ilias und Odyssee zu erkennen: den mit Stieren fahrenden Sonnengott, wie die indische Ushas bald mit Rossen, bald auch mit Rindern fährt. Es läßt sich das vielleicht aus dem mehrmals vorkommenden Verse schließen: *ἦμος δ' Ἠέλιος μετενίσσετο βουλυτόνδε* „als Helios zum Stierausspannen hinüber oder hinunter ging", d. h. als der Tag sich neigte, als es Abend wurde. Nur von Helios wird dies Stierausspannen, resp. Rinderausspannen gebraucht und es scheint auf die alte Vorstellung eines mit Rindern fahrenden Sonnengottes zurückzugehen, resp. durch diese sich am natürlichsten zu erklären. In der arischen Urzeit fuhr man wohl mit Rindern oder mit Rossen, wie im Veda, und das Fahren mit Rindern scheint das ältere gewesen zu sein, wie schon V. Hehn vermutete. Bei den Sonnengöttern der Arier finden wir beides, meist aber das Fahren mit Rossen.

beim Eidschwur als Zeuge angerufen wird (vgl. Preller a. a. O., S. 352).

In seinem klar ausgesprochenen Charakter als Sonnengott entspricht Helios dem indischen Sûrya-Savitar und dem avestischen Hvar. Neben ihm mag auch in mancher anderen Gestalt der griechischen Mythologie noch ein verdunkelter Sonnengott oder Sonnenheros stecken, es ist das aber in der Mehrzahl der Fälle schwer zu entscheiden. Am bestimmtesten ist solches seit alters von Apollon behauptet worden, doch darf das nur sehr bedingt als richtig gelten. Ohne Zweifel tritt Apollon später förmlich in die Funktionen des Helios ein und erscheint direkt als Sonnengott; aber das ist nichts Ursprüngliches, nichts Altes. Wilamowitz hat mit Recht (im Hermes XVIII, S. 406) darauf hingewiesen, daß die älteste Stelle, in welcher Apollon als Sonnengott erscheint, im Phaethon des Euripides vorliegt: „Aber — sagt er — die orphische Spekulation mag schon ein bis zwei Menschenalter früher diese Irrlehre aufgebracht haben." Auch C. Robert hebt hervor, daß weder im Kult noch in volkstümlicher Poesie und Kunst jemals Apollon dem Sonnengotte gleichgesetzt wird. Diese Gleichsetzung gehöre vielmehr stets der Spekulation an[1]. Apollon ist kein alter Sonnengott, sondern ein allgemeiner Gott des Lichtes, — ursprünglich, wie ich gezeigt zu haben glaube, ein Gott des Feuers, und nur insofern mochte er auch schon früher in eine gewisse Beziehung zur Sonne gesetzt werden, als schon eine primitive Spekulation (wie z. B. die vedische) in der Sonne eine Manifestation des Feuergottes erblicken konnte oder umgekehrt das Feuer als ein sonnenähnliches, sonnenartiges Element, ein irdisches Abbild der Sonne ansah. Aus dem alten Feuergotte Apollon entwickelt sich dann ein großer Gott des Lichtes, der als solcher auch Sonnengott ist. Wir werden diesen Gott späterhin eingehender zu behandeln haben.

Ein alter Sonnenmythus ist offenbar, wie schon Kuhn und Mannhardt[2] erkannt haben und wie ich in einigen Punkten

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 4. Aufl., I, S. 231 Anm.

[2] Vgl. Kuhn, Entwicklungsstufen der Mythenbildung, Berlin 1874, S. 138—151. Mannhardt a. a. O., S. 243 und 281 ff.

glaube noch weiter ausführen zu können, die Argonautensage. Das goldene Vlies, das Fell des Widders, welches die Helden wiedergewinnen wollen, ist nichts anderes als das goldene, strahlende Sonnenlicht. Der Widder oder auch das Schaf erscheint, wie Mannhardt a. a. O., S. 243 ff. zeigt, auch in den mährischen Sonnenliedern, sowie in einigen Märchen als Symbol der Sonne oder des Sonnenlichtes [1], und als ein weißes Fell tritt die Sonne oder das Sonnenlicht auch im vedischen Ritual auf (vgl. unten). Helle (d. i. Svelje, Sûryâ), die Sonne weiblich gedacht, ist ins Meer gesunken und ertrunken (Mannhardt, S. 283); dabei ist das Sonnenlicht verloren gegangen und es gilt nun, dieses wieder zu schaffen. Der Held Jason (*Ἰάσων*) ist, wie ich glaube, niemand anders als der vedische Vivasvant, der „Aufleuchtende", d. i. der Gott, der die Morgensonne erscheinen läßt [2].

Das Schiff Argo (die „Leuchtende" oder die „Schnelle") vergleicht sich dem Boote, auf welchem Helios, ebenso wie die Sonne in lettischen Liedern, nachts die Fahrt von Westen nach Osten macht. So heißt es z. B. in einem lettischen Liede (Nr. 33 bei Mannhardt a. a. O.):

> Es geht die Sonne am Abend unter
> Und fällt in ein golden Schifflein,
> Am Morgen geht die Sonne auf,
> Das Schifflein bleibt hinter ihr auf den Wellen [3].

Das Land Aia (= Kolchis), wo die Argonauten hinfahren, ist — wie ich glaube — nichts anderes, als was das Appellativum Aia (*αἶα*) besagt, nämlich die Erde [4]. Aietes wäre der Erd-

[1] Gelegentlich ist es auch eine Ziege, und ich glaube, daß wir dabei an die Ziegen oder Ziegenböcke erinnern dürfen, mit welchen der indische Sonnengott Pûshan fährt. — Auch das Bild des goldenen, an einem Eichbaum aufgehängten Felles für das Sonnenlicht findet mancherlei Analogien, so in dem roten Rocke, der wollenen Decke u. dgl., welche in lettischen Sonnenliedern die Sonne beim Untergang aufhängt (vgl. Mannhardt a. a. O., S. 216).

[2] Die Namen dürften ursprünglich identisch sein. Im Griechischen geht das v verloren. Es könnte also wohl *Ἰάσων* auf ursprüngliches Vivasvant zurückgehen.

[3] Vgl. auch die Nr. 34. 35. 32 bei Mannhardt a. a. O.

[4] *αἶα* gilt bekanntlich als dichterische Nebenform von *γαῖα* „die Erde".

mann, der Unterirdische. Drunten unter der Erde wird die untergegangene Sonne bei dem Erdmanne verborgen gehalten, — von dort muß der rettende Held sie herholen, sie erstreiten, sie den finsteren, tückischen Mächten der Unterwelt abgewinnen, damit sie des Morgens wieder strahlend im Osten erscheinen kann. Das ist, wie ich denke, in Kürze der Sinn dieser Sage.

Das Versinken der Helle, der Sonne, im Meer — der Ausgangspunkt des Dramas — ebenso wie auch die Rettung findet eine Analogie in den lettischen Liedern:

> Die Sonnentochter watete im Meer,
> Man sah nur noch das Krönchen,
> Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
> Rettet der Sonne Leben.

Die Gottessöhne, die hier im Boote das Leben der Sonne retten, sind, wie wir später sehen werden, mit den griechischen Dioskuren unzweifelhaft identisch. Dazu stimmt aufs beste, daß unter den Argonauten, den bootfahrenden Rettern des Sonnenlichtes, auch Kastor und Pollux erscheinen. Jasonsage und Dioskurensage sind hier zusammengeschweißt. Die ganze große Schar der Argonauten ließ schon vermuten, daß hier verschiedene Sagen von Sonnenhelden und Sonnenrettungen in Eins verbunden sein dürften.

Einen merkwürdigen Zug der Sage hat E. B. Tylor durch Parallelen fremder, nichtarischer Völker in überraschender Weise aufgestellt (Anfänge der Kultur I, S. 342 ff.). Es ist das die Fahrt der Argo durch die Symplegaden, die beweglichen, immer wieder zusammenprallenden Felsen. Tylor zeigt nämlich, daß bei verschiedenen Völkern ein ganz ähnlicher Mythus von der Sonne erzählt wird. So sagen die Karenen in Birma, im Westen seien zwei massive Felsschichten, die sich beständig öffnen und schließen, und zwischen diesen Schichten steige die Sonne beim Untergang hinab. Die nordamerikanischen Ottawäer (vom Josco) lassen im Osten den Himmel sich beständig heben und dann wieder auf die Erde niedersausen. Dort muß die Sonne durch und auch einige Helden ihres Mythus machen denselben Weg. Verwandt ist die Vorstellung der Azteken, welche den Verstorbenen Pässe mitgeben und dazu sprechen: „Mit diesen wirst du zwischen den

beiden Bergen hindurchkommen, die sich gegeneinander stoßen" — d. i. offenbar im Westen, wo die Sonne untergeht (a. a. O., S. 342. 343). Mit Recht hat Tylor unter Hinweis auf diese Sage auch die Fahrt der Argo zwischen den Symplegaden hindurch für einen Sonnenmythus erklärt.

Ein Sonnenmythus ist auch mit völliger Deutlichkeit in der Sage von den goldenen Äpfeln der Hesperiden zu erkennen[1]. Die Hesperiden wohnen im Untergangslande der Sonne, wie die Äthiopen im Lande des Aufgangs hausen. Die Sonne aber wird nicht selten und namentlich auch in verschiedenen lettischen Sonnenliedern als ein goldener Apfel gefaßt. So heißt es z. B. bei Mannhardt in dem Liede Nr. 28:

> Bitterlich weint das Sonnchen
> Im Apfelgarten.
> Vom Apfelbaum ist gefallen
> Der goldene Apfel.
> Weine nicht, Sonnchen,
> Gott macht einen andern,
> Von Gold, von Erz,
> Von Silberchen.

Das ist Sonnenuntergang und Trost beim Entschwinden des herrlichen Gestirns, in naivster Form. Man vergleiche auch noch das folgende Lied (Nr. 29):

> Stehe früh auf, Sonnentochter,
> Wasche weiß den Lindentisch,
> Morgen früh kommen Gottes Söhne,
> Den goldenen Apfel zu wirbeln (rollen).

Die Vermehrung der goldenen Äpfel in der Hesperidensage hat, nachdem der Apfel einmal zum mythischen Gegenstande geworden, der im Westen zu Hause ist, keinerlei Schwierigkeit. Zum Apfel findet sich leicht der Apfelbaum und am Apfelbaum stellen sich dann weitere Äpfel ein, — wie man übrigens auch die immer wiederkehrende Erscheinung der Sonne als eine lange Reihe solcher Äpfel fassen kann[2]. Ja, in den lettischen Liedern

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 234.

[2] Man vgl. oben S. 14 das von der einen Morgenröte und den vielen Morgenröten Gesagte.

wird sogar von den Blüten dieses himmlischen Apfelbaumes geredet:

> Schlafe, schlafe, Sonnchen,
> Im Apfelgarten,
> Voll sind deine Äuglein
> Mit Apfelbaumblüten[1].

Gewiß ein reizendes Bild, — die freie Schöpfung der mythenbildenden Phantasie, bei der es ganz verfehlt wäre, nach einer natürlichen Grundlage, einem entsprechenden Phänomen in der Natur zu suchen.

Da wir neben Sûryâ der Ushas gedacht haben, müssen wir hier auch die griechische Morgenröte, Eos, erwähnen, die in Name und Wesen mit jener zusammenfällt. Ein eigentlicher Kult der Eos besteht zwar nicht, dagegen wissen auch die griechischen Dichter, ebenso wie die indischen, die Erscheinung der Göttin zartpoetisch zu schildern. Sie ist, wie Ushas, ein schönes Weib, — sie wird als rosenfingerig oder als rosenarmig bezeichnet, mit krokusfarbigem Gewande bekleidet[2]. Auch Eos erscheint, wie Ushas, als Wagenfahrerin. Schon die Odyssee (23, 244) spricht von ihrem Wagen, und auf Bildwerken sehen wir sie mit Flügelrossen, auf einem Viergespann, dem Sonnengotte „als ein weiblicher Helios" voraneilend, — nach Prellers Ausdruck[3], — der damit unbewußt ein später zu erörterndes Problem streift. Eos wird *λευκόπωλος* genannt, „mit weißen Fohlen oder Rossen versehen"; — auch *λευκόπτερος* „mit weißen Flügeln". Sie wird auch, wie Ushas, als anmutige Tänzerin aufgefaßt. Schon die Odyssee (12, 4) redet vom Osten, —

> wo der frühgeborenen Eos
> Wohnung und Tanzplätze sind und des Helios Aufgangsstätte[4].

---

[1] Bei Mannhardt Nr. 30; man vgl. auch noch Lied Nr. 31:

> Einfahr die Sonne zum Apfelgarten,
> Neun Wagen zogen wohl hundert Rosse.
> Schlummre, o Sonne, im Apfelgarten,
> Die Augenlider voll Apfelblüten.

[2] *ῥοδοδάκτυλος, ῥοδόπηχυς, κροκόπεπλος*; auch Ushas ist mit schönem Gewande bekleidet (suvâsas).

[3] Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 359.

[4] Od. 12, 4 *ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης*
οἰκία καὶ χοροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο.

Eine strahlend-schöne Frau, Wagenfahrerin und Tänzerin, Besitzerin von weißen Rossen, — ist das Bild der Eos dem der Ushas ähnlich genug, — ähnlich aber auch dem Bilde der neu aufsteigenden, weiblich gedachten Sonne, wie wir weiterhin sehen werden.

DIE RÖMER.

Bei den **Römern** erscheint als Sonnengott vor allen Dingen unzweifelhaft klar und deutlich **Sol**, der sich unmittelbar in Name und Wesen dem altindischen Sûrya, dem griechischen Helios vergleicht, und ebenso wie diese zugleich die gewöhnliche Bezeichnung der Sonne bildet. Auch den römischen Sol dachte man sich als einen unermüdlichen Wagenfahrer (wie den Helios ἀκάμας und Sûrya). Darum wurde er auch im Zirkus verehrt, wo sein Tempel in der Mitte der Rennbahn stand. So erscheint er geradezu als der Schutzgott dieses Raumes, wo die Kunst der Wagenlenkung geübt wurde, und dürfen wir daher seine Eigenschaft als Wagenfahrer und Rosselenker als eine besonders stark hervortretende betrachten. Sol sieht und kennt alles Verborgene und weiß geheime Ränke und Verrat zu entdecken. Auf Bildern und Münzen erscheint er als ein von Strahlen umgebenes Haupt. Der Kultus des Sol ist, wie überhaupt die Sonnenverehrung, in Italien gewiß altheimisch, — namentlich, wie es scheint, bei den Sabinern, — nicht etwa erst aus Griechenland importiert [1]. Die römische Überlieferung rechnet Sol (wie auch Luna) zum ältesten Bestande des römischen Götterkreises, und zwar, auf Grund der sehr gewichtigen Autorität des Varro, zu den Gottheiten sabinischer Herkunft [2]. Wir haben, wie ich glaube, keinen ausreichenden Grund dafür, die Richtigkeit dieser Tradition zu bezweifeln, wenigstens soweit es den altitalischen Charakter des Sol betrifft. Sie stimmt durchaus zu den allgemeinen ethnologischen Voraussetzungen und wird durch

[1] Vgl. **Preller**, Röm. Mythologie, S. 287 ff., 3. Aufl., S. 324 ff.

[2] Vgl. **Wissowa**, Religion und Kultus der Römer, S. 261. — Wissowa steht der Frage skeptisch gegenüber und meint (S. 260), daß wir Alter und Herkunft des Kultes von Sol und Luna auch nur mit annähernder Sicherheit zu bestimmen, zur Zeit außerstande sind.

die Vergleichung der arischen Völker nur entschieden bestätigt. Wie die Sonnenverehrung in irgendwelcher Form zu den nächstliegenden und weitestverbreiteten Naturkulten überhaupt gehört, so ist sie speziell bei allen arischen Völkern seit alters bezeugt. Der hervorstechendste Zug im Bilde des Sol, das Wagenfahren und die Beziehung zu den Rossen, findet sich überall bei den Ariern mit der Vorstellung von der Sonne verknüpft und ist ein alter Zug.

Neben Sol begegnen wir noch einer anderen Bezeichnung der Sonne, resp. auch des Sonnengottes, nämlich Ausel bei den Sabinern, wovon der Gentilname der Aurelier (Auseli) abgeleitet wird. Es entspricht bei den Etruskern der Lichtgott Usil; in den saliarischen Liedern der Römer die Anrufung Ozeul adosiose, d. i. Sol venerande, „du verehrungswürdige Sonne!"[1] Dieser Name der Sonne stammt von der Wurzel vas, ush „aufleuchten, brennen", wozu das lat. urere gehört, desgleichen die Namen der Aurora und Ausosa, Ushas, Vivasvant, Eos, Ostara, wie auch des lettischen Sonnengottes Uhsing. Ausel bezeichnet also die Sonne als die aufleuchtende, flammende, brennende. Individuelle Züge dieses Ausel sind uns leider nicht überliefert.

Es gibt noch einige andere italische Götter, welche man mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit für alte Sonnengötter erklärt hat, — Hypostasen der göttlich verehrten Sonne. Unter denselben verdient vor allem Janus genannt zu werden, der himmlische Pförtner, dessen Kultus in Italien ohne Zweifel ein uralter und in mancher Beziehung eigentümlicher ist.

Janus ist der Pförtner des Himmels, der des Morgens aufgehend die Tore öffnet, abends untergehend sie verschließt, also die Sonne in ihrem Aufgang und Untergang. Er erscheint als morgendlicher Gott und heißt als solcher Matutinus Pater (z. B. bei Horaz)[2]. Er ist in dieser Eigenschaft eine Art männlicher

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 287, 3. Aufl., S. 324.

[2] Vgl. Horaz, Sat. 6, V. 20 ff.:

> Matutine pater, seu Jane libentius audis,
> Unde homines operam primos vitaeque labores
> Instituunt (sic dis placitum), tu carminis esto
> Principium.

Gott der Morgenröte oder Morgenfrühe, der sich der indischen Ushas vergleicht, die am Morgen früh erscheint und die Tore des Himmels öffnet, wie die Lieder des Veda uns schildern[1]. Noch näher aber steht dem Janus unter den Sonnengöttern der verwandten Völker, wie mir scheint, der indische Savitar. Auch bei diesem tritt, wie bei Janus, als besonders charakteristisch die Doppelnatur hervor, — seine Eigenschaft als Erwecker, Beleber, Anreger alles Tuns und Treibens am Morgen, und als Beschließer der Tagestätigkeit am Abend, als welcher er alles zur Ruhe bringt und die Nacht erscheinen läßt. Also auch bei Savitar liegt der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit in Beginn und Beschluß. Ebendasselbe finden wir bei Janus. Savitar und Janus sind in ihrem Ursprung wesensverwandte Götter. Bei Janus aber ist die Eigenschaft des Sonnengottes im Laufe der Zeit mehr zurückgetreten, dagegen die Tätigkeit des Öffnens und Schließens der Tore, des Aus- und Eingehens immer stärker zur Geltung gelangt, so daß er schließlich zu einem Gott aller Türen und Tore, zu einem Gotte des Anfangs und Endes schlechthin, des Anfangs und Ursprungs aller Dinge wird[2].

Diese Ableitung, die Entwicklung des himmlischen Pförtners, des Gottes der auf- und niedergehenden Sonne zu einem Gotte der Tore und Türen überhaupt, des Öffnens und Schließens, des Anfangs und Endes erscheint durchaus verständlich und ist gewiß sehr viel wahrscheinlicher als der umgekehrte Versuch, den Wissowa[3] gemacht hat, das gesamte Wesen des Janus aus einem alten Türengott abzuleiten, einem Genius der Tore und Türen, wie es auch eine göttliche Personifikation der Türangel, Cardo, gibt. Wenn auch an sich eine solche Konzeption gerade in Rom ganz denkbar wäre, so hält es doch schwer sich vorzustellen, daß der unzweifelhaft alte, große und wichtige Gott, der Gott der Morgenfrühe, der bei allen Opferhandlungen die erste Stelle unter den angerufenen Gottheiten einnahm, dessen Spezialpriester der

[1] Vgl. RV 1, 48, 15: O Ushas, wenn du jetzt mit Glanz die Tore des Himmels öffnest, dann verleihe uns sicheren, weitreichenden Schutz usw.

[2] Vgl. Preller, Röm. Mythologie, 3. Aufl., S. 168f.; 1. Aufl., S. 149, 150.

[3] Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 96.

Rex sacrorum, der dem Range nach erste römische Priester war (Wissowa a. a. O., S. 91), daß dieser Gott der Götter, wie ihn die alten Lieder der Salier nannten, einen so dürftigen und vagen Ursprung hatte [1]. Auch fehlen in solchem Falle ganz und gar Analogien bei den verwandten Völkern. Schon bei den Alten tritt uns die Ansicht entgegen, Janus sei ursprünglich ein Sonnengott. Nigidius Figulus hat sie klar ausgesprochen und mit Recht haben neuere Forscher wie Preller, Buttmann u. a. sie aufrecht gehalten. Der himmlische Pförtner wird ganz naturgemäß zum Patron aller Tore und Türen, — nicht umgekehrt. Der Gott des Tages-Anfangs und -Endes wird zum Gotte des Anfangs und Endes überhaupt. So erklärt sich die Größe und hervorragende Bedeutung des Gottes, während zugleich die verwandten Züge bei Savitar und Ushas den Janus in sehr einleuchtender Weise der Reihe altarischer Sonnengötter eingliedern lassen. Auch den Savitar in seiner ausgeprägten Doppelnatur hätte man sich als doppelgesichtigen Gott wohl denken können, wie das bei Janus tatsächlich der Fall war, — auch für Savitar oder Ushas wäre ein Heiligtum wie das des Janus in Rom kein unpassendes Symbol gewesen, — der Torweg mit Eingangs- und Ausgangstür [2]. Und

---

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 91 und namentlich Preller, der Röm. Myth. 3. Aufl., S. 166. 167 über Janus unter anderem sagt: „In Rom war sein Dienst nach zuverlässiger Überlieferung durch Numa eingeführt worden, seit welcher Zeit er immer unter den höchsten und heiligsten Göttern verehrt wurde. Hatte früher der König selbst dem Janus das zu bestimmten Zeiten vorgeschriebene Opfer in der Regia dargebracht, so tat dieses später der an seiner Stelle eingetretene Rex sacrorum, welcher eben deshalb seinem geistlichen Range nach für den obersten Priester galt. Überhaupt wurde er als Gott des Anfangs und Ursprungs der Dinge bei allen Opfern zuerst bedacht, bei allen Gebeten und in allen Gebetsformeln zuerst und noch vor Jupiter genannt. Schon die alten Lieder der Salier huben mit ihm an zu singen und nannten ihn den Gott der Götter (Divum Deum) oder mit dem herkömmlich gebliebenen Kultusnamen der patriarchalischen Zeiten den Vater Janus, welcher sich in diesem Kultus besonders lange erhalten hat" usw. — Daß ein solcher Gott nicht ursprünglich ein bloßer Türengott sein kann, scheint mir in die Augen zu springen.

[2] Ob der Name des Janus den Himmlischen bedeutet — aus Dianus, von Wurzel div —, ob er mit ire „gehen" zusammenhängt, wie Cicero u. a.

die litauische Auszra ist, wie wir schon sahen, eine ähnliche Gottheit weiblichen Geschlechtes. An Savitar erinnert Janus aber auch darin, daß er nicht nur der Gott der Türen, Tore und Straßen, sondern auch der Herr „über alles sich in denselben hin und her bewegende Geschäft und Treiben der Menschen", ja der Herr alles Lebens und aller Lebenstätigkeit ist (Preller a. a. O., S. 169). Als Wecker des Lebens heißt er Consevius. Für die spezielle Beziehung des Janus zu Krieg und Handel darf wohl auch daran erinnert werden, daß es im Rigveda von Ushas heißt, sie entfessele den Kampf und sende die Geschäftigen auf Verkehr aus (RV 1, 48, 6); während uns bei Janus als Herr der Straßen der indische Sonnengott Pûshan einfällt, der Wegesherr und Geleitsmann. So treten uns charakteristische Züge des römischen Gottes gerade bei indischen Sonnengottheiten entgegen und machen die alte Ansicht noch wahrscheinlicher, daß wir in ihm wirklich einen alten Sonnengott zu erkennen haben.

Ist Janus, wie wir annahmen, der Gott der siegreich aufsteigenden Sonne, dann begreift sich auch leicht die berühmte Sitte der Römer, beim Beginn eines Krieges die Pforten seines Tempels zu öffnen und nicht vor Eintritt des Friedens zu schließen. Die Tore des Janus-Tempels sind offen! Das hieß in leicht verständlicher Symbolik: der Sonnengott hat seine Siegeslaufbahn begonnen, er ist auf der Bahn, er ist am Werk, er hilft seinen Verehrern, die Feinde vernichten, und er weicht nicht von ihnen, bis die Arbeit getan ist! Welch armseliger Helfer wäre dagegen wohl Wissowas „Türengott" gewesen!

Nicht minder begreift es sich leicht und gut unter dieser Voraussetzung, daß der erste Monat des Jahres, der erste, an welchem

wollten, ob er eigentlich geradezu den Pförtner bedeutet, ist nicht sicher und muß dahingestellt bleiben. Die Entscheidung der Frage hängt davon nicht ab. Wäre auch die Bezeichnung „der Himmlische" sehr passend für den Sonnengott, so könnte derselbe doch auch als der Wandelnde, der Ein- und Ausgehende benannt werden und auch „Pförtner" wäre in diesem Falle ein passender Name. Die Zusammengehörigkeit des Namens mit den Appellativen janus „Durchgang", janua „Tür, Eingang" ist wohl unzweifelhaft, doch läßt sich dieselbe noch nicht genau präzisieren. — Vgl. zu der Etymologie übrigens Preller 3. Aufl., S. 167 Anm.

die Sonne wieder aufwärts zu steigen beginnt, nach diesem Gotte, dem Gotte der aufsteigenden Sonne benannt ist, der Januarius nach Janus!

Fraglicher steht es vielleicht mit einigen anderen altitalischen Göttern, wie z. B. dem Soranus oder Apollo Soranus, der auf dem bekannten Berg Soracte bei Falerii verehrt wurde. Wahrscheinlich hat indessen Preller doch Recht, wenn er den Soranus als alten Sonnengott in Anspruch nimmt und seinen Namen mit der Wurzel svar „leuchten" zusammenbringt, die im Altindischen und Altpersischen geradezu auch die Sonne bezeichnet (a. a. O., S. 268). Der Name Apollo ist jedenfalls späterer Zusatz, aber derselbe ist bezeichnend. Leider ist uns nur über das Wesen des Gottes allzuwenig bekannt, so daß wir zunächst noch kein ganz sicheres Urteil zu fällen vermögen. Wir werden aber später einen wichtigen Sonnwend-Feuerkult in Verbindung mit Soranus kennen lernen, der ebenfalls entschieden dafür spricht, daß wir in ihm einen alten Sonnengott zu erkennen haben. Auch der altitalische Vejovis könnte ein ursprünglicher Sonnengott sein, wie Preller annimmt. Er wird dargestellt mit einem Bündel Pfeile in der Hand, die er zu zücken pflegt. Sie gelten als Symbol der Sonnenstrahlen und der Gott wird später gewöhnlich für den griechischen Apollo erklärt. Bemerkenswert erscheint, daß als ein Symbol im Kultus dieses Gottes die Ziege auftritt, die sich im Tempel neben dem Bilde des Vejovis befand, auch auf Münzen sich zeigt, von dem Genius dieses Gottes gezügelt[1]. Wir werden damit an die Ziegen des Pûshan, an den Widder der Helle usw. erinnert. Die Ziege war auch das gewöhnliche ihm dargebrachte Opfer, resp. Sühnopfer. Indessen nimmt Wissowa (a. a. O., S. 190) den Vejovis als Unterweltsgott in Anspruch und leider ist unsere Kenntnis vom Wesen desselben zu ungenügend, um ein abschließendes Urteil zu begründen.

Als weibliches Gegenstück zu Janus muß hier aber jedenfalls die Mater Matuta genannt werden, eine Göttin des Frühlichts, die zum ältesten Kreise römischer Götter gehört und in ganz

---

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth. 3. Aufl., S. 264; 1. Aufl., S. 236.

Mittelitalien verehrt wurde. Sie ist „entsprechend der Auffassung des Janus als Consevius und auf Grund einer leicht verständlichen Begriffsübertragung zur Geburtsgöttin geworden". Den Römern war ja „die Parallelisierung der Geburt des Menschen mit der Geburt des Lichtes aus der Finsternis durchaus geläufig" (Wissowa a. a. O., S. 97). Merkwürdige altertümliche Bräuche waren mit dem Kultus dieser Göttin verbunden (Preller a. a. O. 3. Aufl. S. 323).

Ist Mater Matuta unzweifelhaft eine altitalische Göttin des Morgenlichts, deren Kult auf festen alten Wurzeln ruht, so spielt Aurora, die nah verwandte Morgenröte, im Gottesdienste der Römer gar keine Rolle. Sie erscheint nur als Personifikation der holden Naturerscheinung und führt bei den Dichtern ein poetisches Dasein, das großenteils auf dem griechischen Vorbild der Eos beruht. Ältere römische Gedichte nennen sie wohl die Tochter des Sonnengottes und auf einem Denar der gens Plautia tritt sie nach griechischer Weise als Führerin der Sonnenrosse auf (Preller a. a. O. 3. Aufl. S. 32). Als alte weibliche Gottheit des aufgehenden Sonnenlichtes kann in Italien aber nur Mater Matuta gelten, resp. wohl auch eine ergänzende Parallelgestalt zu dieser Göttin, nämlich die altrömische Pales, die auch Pales Matuta genannt wird, — eine Hirtengöttin, welcher zu Ehren am 21. April die sog. Palilien gefeiert wurden. Die Feuer, die man bei diesem Fest entzündete, das Springen über dieselben, das Treiben des Viehs durch dieselben u. a. m. haben schon manchen Forscher an die Osterfeuer, resp. Frühlingsfeuer anderer arischer Völker erinnert. Die Bezeichnung der Göttin als Pales Matuta gemahnt auffallend an Mater Matuta und erweckt das Bild einer Göttin der Morgenfrühe. Eine solche, resp. eine Göttin des aufsteigenden Sonnenlichtes könnte Pales ganz gut ursprünglich gewesen und dann zur Hirten- und Herdengottheit geworden sein, wie der Sonnengott Uhsing bei den Letten Pferdegott wurde und der altindische Sonnengott Pûshan zum Schützer und Schirmer der Herden [1]. Wir hätten in

[1] Der Name Pales kommt gewiß von der alten Wurzel pâ „behüten, bewachen", — hängt mit sanskritischem pâla (Wächter, Hüter, Hirt) zu-

ihr die sonst in Italien fehlende Gottheit der aufsteigenden Sonne im Frühlingsanfang gefunden, denn Mater Matuta ist ganz allgemein Göttin des Frühlichtes, dann Geburtsgöttin. Übrigens wird auch ein entsprechender männlicher Gott **Pales** genannt, der durch sein Geschlecht noch genauer zu Uhsing und Pûshan stimmen würde, als die weibliche Pales, bei der wir auch noch an das Bild der indischen Ushas mit ihrer Kuhherde, ihrem Kuhstall usw. erinnern wollen.

Unter den Kaisern erlebte der Sonnenkultus in Rom und Italien eine neue große Zeit. Es erschienen hier fremdländische orientalische Sonnendienste, wie der des Sol Elagabal u. a. m., die von den Kaisern zum Teil eifrig gefordert wurden. Wir übergehen dieselben, da sie nicht altrömisch sind und daher für die Vergleichung nicht in Betracht kommen. Bemerkenswert erscheint vielleicht eine Nachricht vom Kaiser Aurelian, der dem Sonnenkultus leidenschaftlich ergeben war. Er stammte aus der Gegend von Belgrad, wo seine Mutter Priesterin des Sonnengottes gewesen sein soll. Das deutet auf arischen Sonnendienst in einer Gegend, von der wir sonst nur wenig alte religionsgeschichtliche Kunde haben [1].

DIE KELTEN.

Über die Sonnenverehrung bei den Kelten wissen wir leider wenig Bestimmtes zu sagen. Ein keltischer Sonnengott scheint der am Rhein und in den Vogesen inschriftlich bezeugte Apollo **Grannus** gewesen zu sein. In Irland predigte St. **Patrick** gegen die Sonnenverehrer, die alle in die Hölle kommen würden (Trip. Life S. 374); und **Cormacs Glossary** gibt an (s. v. Indelba), daß die Irländer auf ihren Altären Bilder der Sonne aufstellten.

---

sammen, enthält also schon die spätere Qualifikation dieser Gottheit, von welcher wir im übrigen leider nur sehr wenig wissen. Vgl. Preller, Röm. Myth. 2. Aufl., Bd. I, S. 415.

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth. 1. Aufl., S. 754 ff.; 3. Aufl. II, S. 408.

DIE GERMANEN.

Das älteste Zeugnis über Sonnenverehrung bei den Germanen findet sich bei Caesar[1], es ist aber ganz allgemein gehalten. Sonne, Feuer und Mond werden als Gegenstände des Kultus genannt, ohne näheres Eingehen auf bestimmte Göttergestalten. Die Bezeichnung der Sonne ist bei den Germanen verschiedengeschlechtig und erscheint z. B. bei den Goten, wie wir schon sahen, in allen drei Geschlechtern[2], — ebenso wie bei den vedischen Indern. Im Mittelhochdeutschen schwankt das Wort sunne noch auffallend zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht[3], während das neuhochdeutsche Wort Sonne schon lange durchaus weiblich ist.

Als göttliche Person scheint die Sonne bei den Germanen schon im Altertum ganz vorwiegend weiblich gefaßt worden zu sein; der Mond dagegen männlich. Bei den Skandinaviern begegnen wir der allerdings nicht sehr stark hervortretenden Göttin Sôl, der weiblich gedachten Sonne. Von ihr heißt es (Grimnesmâl 37), daß zwei männliche Rosse ihren Wagen ziehen, Frühwach und Allwissend genannt (Árvakr und Alsvidhr). Sie wird also auch als Wagenfahrerin gedacht. Es folgt ihr auf ihrer Bahn ein Wolf, Skoll genannt; ein anderer, Hati, läuft ihr voraus. Sie wird in einem späteren Liede die Braut des Himmels genannt (brûdhr himens), — eine Bezeichnung, welche wir späterhin noch als sehr bedeutsam erkennen werden. Auch heißt sie Schwester oder auch Gefährte des Mondes (sinni Mâna). Sôl und Mâni sind beide Kinder des mythischen Mundilföri. Solch geschwisterliches Ver-

[1] Caesar, de bello Gall. VI, 21 deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt. — Im 7. Jahrh. predigt der heilige Eligius unter den Franken: nullus dominos solem aut lunam vocet neque per eos juret (vgl. Golther, Handbuch der germ. Mythologie, S. 487). Die Neigung, Sonne und Mond zu verehren und bei ihnen zu schwören, muß also doch im Frankenstamme damals noch recht fest gesessen haben.

[2] Masc. sunna, fem. sunnô, neutr. sauil.

[3] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., Bd. II, S. 588.

hältnis von Sonne und Mond begegnet uns z. B. auch bei den Serben[1].

Auf deutschem Boden erscheint eine Göttin Sunnâ, offenbar die weiblich gedachte Sonne, im Merseburger Zauberspruch. Als „Frau Sonne" lebt sie bei den Deutschen bis in die Gegenwart fort, wenn auch nur noch als poetische Figur[2].

Es ist uns aber noch eine andere wichtige Sonnengottheit der Germanen überliefert, — die aufgehende Sonne, weiblich gedacht, und zwar speziell die aufsteigende Sonne bei Frühlingsanfang, der ursprünglich wohl den Jahresanfang bildete. Ihr altgermanischer Name dürfte nach Kluge und Mogk Austrô gelautet haben. Die Angelsachsen verehrten dieselbe nach dem wichtigen Zeugnis des bekannten Kirchenlehrers und Historikers Beda († 738) unter dem Namen Eostre, benannten nach ihr den April Eosturmonath und feierten in diesem Monat Feste zu Ehren dieser Göttin. Nach ihr nannten sie später auch das Osterfest. Da nun auch die Deutschen ganz entsprechend den April Ostermonat (alt ôstarmânoth) und das christliche Fest Ostern (alt ôstarâ) nennen, also mit Namen, die den angelsächsischen nächstverwandt sind, hat schon Jakob Grimm mit Recht auf eine altdeutsche Göttin geschlossen, welche der angelsächsischen Eostre genau entsprechen würde und deren Namen etwa Ostara gelautet haben dürfte[3]. Man hat Bedas Zeugnis und Grimms Vermutung zu bezweifeln gesucht, aber das erstere verdient in seiner ruhigen Bestimmtheit durchaus Glauben und Grimms Vermutung ist eine wohlbegründete. Das wird auch von F. Kluge in seinem „Etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache" (s. u. Ostern) und von E. Mogk in seiner „Germanischen Mythologie" (2. Aufl. S. 145) anerkannt. Die Vergleichung bestätigt diese Annahme durchaus. Die alt-

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., Bd. II, S. 586. 587.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 587. 588.

[3] Grimm sagt von derselben in seiner Deutschen Mythologie 4. Aufl., S. 241: „Ostara, Eástre mag also Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichtes gewesen sein, eine freudige, heilbringende Erscheinung, deren Begriff für das Auferstehungsfest des christlichen Gottes verwandt werden konnte."

germanische Göttin Ostara-Eostre ist augenscheinlich in Name und Wesen mit der indischen Ushas verwandt, der Göttin der Morgenröte, des aufsteigenden Sonnenlichtes, die gerade beim Jahresanfang gefeiert wurde und nur in dieser Zeit im Kultus hervortritt. Es war hier wie da die am Frühlingsanfang neu aufgehende Sonne, resp. die erste Morgenröte des neuen Frühlings und damit des neuen Jahres.

Ein bedeutsamer Zug macht diese Ansicht noch sicherer. In England wie in Deutschland hat sich bis in die neuere Zeit hinein der Glaube erhalten, daß die Sonne am Ostermorgen tanze und springe, und das Volk wandert noch jetzt an vielen Orten frühmorgens hinaus, um dies Schauspiel zu sehen. Diese merkwürdige Vorstellung, die in mancherlei Varianten bei verschiedenen arischen Völkern wiederkehrt, stimmt speziell auch zu der indischen Vorstellung vom Tanze der Ushas, von Ushas als einer Tänzerin[1], und so vergleicht sich Ostara-Eostre, die ja eben jene zu Ostern aufgehende, tanzende und springende Sonne bedeutet, noch unmittelbarer und spezieller mit der indischen Göttin.

Daß die Sonne auch bei den Germanen als Auge des Himmelsgottes aufgefaßt wurde, haben wir schon früher gesehen. Sie ist das eine Auge des Odhin, des Himmelsherrn der Skandinavier. Das andere, das er dem Mimir zum Pfande gegeben hat und nimmer wieder erhält, ist das Spiegelbild der Sonne im Wasser[2].

Die Sonne wird aber auch als Rad gedacht, wie im Veda. Die Edda nennt sie ausdrücklich fagrahvel „das schöne, lichte Rad" und auch in der mittelhochdeutschen Poesie ist vom Sonnenrad die Rede[3]. Hochinteressant ist eine bildliche Darstellung dieses

[1] Vgl. darüber meinen Aufsatz „Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder", in den Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXII (der dritten Folge, Bd. II); namentlich gegen Ende desselben. — Auch in Frankreich findet sich der Glaube, daß die Sonne tanze, und zwar am Morgen des Johannistages. Vgl. J. Grimm, D. Myth. 4. Aufl., Bd. III, S. 485 (Aberglaube in Frankreich, Nr. 9): „le 24 juin, jour de Saint Jean, quelques personnes vont aussi sur une montagne élevée, et y attendent le lever du soleil, pour le voir danser".

[2] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., II, S. 585 u. 586.

[3] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., II, S. 585.

altgermanischen Sonnenrades, welche i. J. 1902 in einem Moor in Dänemark gefunden wurde und jetzt einen besonderen Schmuck des Nationalmuseums in Kopenhagen bildet (vgl. Dänische Sammlung, Vorgeschichtliche Zeit Nr. 140, mit Abbildung). Es ist ein Unikum, von dänischer Arbeit, und stellt die Sonne in der Form einer goldbelegten Bronzescheibe dar, die von einem Pferde gezogen wird, beides auf einem sechsrädrigen Wagengestell angebracht. Am Halse des Pferdes befindet sich eine kleine Öse, der eine an der Vorderkante der Sonnenscheibe befindliche Öse entspricht. Diese beiden Ösen waren aller Wahrscheinlichkeit nach durch ein Band verbunden. Es ist ein Götterbild und man dachte sich damals offenbar die Sonnenscheibe selbst als Gottheit. Die zugrunde liegende Vorstellung entspricht offenbar ganz derjenigen des Rigveda, wo der Etaça, der Renner, das Sonnenrad über den Himmel hinzieht. Hier sehen wir gleichfalls beide, Rad und Renner, leibhaftig vor uns und können kaum daran zweifeln, daß dies eine altarische Vorstellung ist. — Ebenso ist auch die Auffassung der Sonne als Apfel der germanischen Mythologie nicht fremd. Es darf durchaus für wahrscheinlich gelten, daß die wunderbaren, viel begehrten Äpfel der Idun ursprünglich ebenso wie die Äpfel der Hesperiden als Sonnenäpfel zu fassen sind. Ebenso glaube ich, daß es sich um nichts anderes handeln kann, wenn Skirner, der Diener des alten Himmelsgottes Freyr, bei der Werbung um Gerdhr im Namen seines Herrn der schönen Riesentochter elf ganz goldene Äpfel zum Geschenk anbietet[1]. Über die Vermehrung des ursprünglich selbstverständlich nur in der Einzahl existierenden Apfels haben wir bereits früher gesprochen. Sie kann uns keinen Anstoß erregen. — Auch in einem schwedischen Rätsel, das Mannhardt anführt, erscheint die Sonne als Apfel; desgleichen begegnen wir in deutschen wie skandinavischen Liedern, Kinderreimen u. dgl. einem goldenen Apfel, der nur als die Sonne gefaßt werden kann, resp. auch einem Plural von Goldäpfeln[2].

---

[1] Skirnesmál 19.
[2] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 104. 209 ff.

Endlich sahen wir bereits, daß auch den Germanen eine theriomorphische Vorstellung der Sonne nicht abgeht. Gullinbursti, — der goldborstige Eber des alten Himmelsgottes Freyr, ist ja wohl auf die Sonne zu beziehen.

DIE SLAVEN.

So ungenügend wir auch über die alte Religion und Mythologie der Slaven unterrichtet sind, so können wir doch mit Sicherheit behaupten, daß auch bei Ihnen die Verehrung der Sonne in verschiedenen Gestalten durchaus zu Hause gewesen ist. Das lehrt uns schon eine Reihe von Zeugnissen der slavischen Chroniken und Kirchenväter, wo wiederholentlich von der Sonnen- und Mondverehrung der alten Slaven geredet wird [1]. Noch im 15. Jahrhundert wird in einer kroatischen Belehrung für Beichtväter warnend bemerkt: „Wenn jemand sich vor der Sonne oder dem Mond oder einem anderen Geschöpfe verbeugt und Gebete spricht: wer das tut, begeht eine Todsünde [2]." Die Hypatejewsche Chronik berichtet von dem König Sonne (солнце царь), der ein Sohn des Svarog sei und auch Dažbog, d. h. Gebegott oder Spendegott, genannt werde. Svarog ist nach Kreks Ausführungen der Himmel oder der Himmelsgott und die Sonne wäre demnach als Sohn des Himmels bezeichnet. Genau dasselbe besagt der ebenfalls dem Sonnengotte beigegebene Name Svarožič, d. h. eben Sohn des Svarog [3]. Dažbog, der Gebegott oder Spendegott, wäre auch nur ein Name des Sonnengottes als des mild und gütig spendenden [4].

---

[1] Vgl. Faminzyn a. a. O., S. 31.

[2]) Ako li bi se klañal sluncu ali mêsecu ali inomu stvorenju i činil molitvu, ki to čini, sagrêša samrtno. Kroatische Handschrift in glagolitischer Schrift, Belehrung für Beichtväter (Nauk za ispovednike), geschr. 1452 von Pop Michael, des Anton Burič Sohn, in Poljane im kroatischen Küstenland. Herausg. vom Domherrn Tkalčić, Starine der südslavischen Akademie Bd. 25 (1892), S. 2 = Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium, Bd. 6 (1898), S. 196. — Ich verdanke diese Notiz der Güte des Herrn Prof. Dr. Josef Konstantin Jireček in Wien, meines verehrten Kollegen.

[3] Vgl. Krek a. a. O., S. 395. 587.

[4] Vgl. auch Krek a. a. O., S. 391.

In seiner Eigenschaft als Spender des Wohlstands, des Reichtums, als der Gedeihen und Fruchtbarkeit schaffende Gott erinnert er uns an den indischen Sonnengott Pûshan[1]. Nach Krek wäre auch der mehrfach erwähnte Chors ein Sonnengott, resp. nur ein anderer Name, eine andere Hypostase dieses Gottes. Leider wissen wir nur fast nichts Näheres über ihn, wie auch über einige andere Götter, die nach der Annahme einiger Forscher ursprüngliche Sonnengötter sein sollen[2].

Bemerkenswert erscheint das Folgende. Die appellative Bezeichnung der Sonne (solnze u. dgl.) ist bei den Slaven neutralen Geschlechts. Das hindert aber nicht die Auffassung der Sonne mit diesem Namen als eines männlichen Gottes, eines himmlischen Königs. Wir haben den König Sonne, Zar Solnze, bereits erwähnt, — der sich in dieser Beziehung dem persischen Hvar vergleicht, der neutral bezeichneten Sonne, die nichtsdestoweniger als ein stolzer Wagenfahrer gedacht wird. Neben dem König Sonne der Südslaven haben wir aber auch ein „Mütterchen rote Sonne" (Matuschka krassnoje solnze) bei den Ostslaven, — dasselbe neutrale Appellativ solnze, nur durch das vorgesetzte „Mütterchen" zu einem weiblichen Wesen gestempelt. Ebenso weiblich erscheint die Sonne im russischen Volksglauben, wenn sie am Johannistag als die Verlobte des Mondes diesem entgegenführt (vgl. weiter unten). Man sieht also auch bei den Slaven

[1] Dem Pûshan würde sich aus einem anderen Grunde auch Weles, Wolos, vergleichen, wenn derselbe wirklich, wie Krek und andere annehmen, ein alter Sonnengott wäre. Ist doch Wolos der Beschirmer und Schützer des Viehs, der die Heerden gedeihen läßt, gerade so wie Pûshan. Indessen haben wir es in Band I für nicht unmöglich befunden, daß Wolos als eine Hypostase des Himmelsgottes angesehen werden könnte.

[2] Bei den Polaben erscheint der Sonnengott als Triglaw, der dreiköpfige (vgl. Krek a. a. O., S. 395). Faminzyn sieht (a. a. O., S. 166ff.) eine ganze Reihe slavischer Götter für ursprüngliche Sonnengötter an: Bei den Südslaven Бѣлинъ, Бронтонъ, Царь-солнце, Божичъ; bei den Westslaven Ясонъ, Сварожичъ, Радегастъ, Руjевитъ, Поревитъ, Яровитъ, Припекало, Генилъ; bei den Ostslaven Хорсъ, Дажьбогъ, Ярило, Гуръ, Авсень, Ладъ, Купало, Матушка красное солнце, Царица вода = солнцева сестра.

ein Schwanken in bezug auf das Geschlecht der göttlich gedachten Sonne, die hier als König Sonne, dort als Mütterchen Sonne, männlich oder weiblich gedacht wird, obwohl das dabei verwendete Wort weder männlich noch weiblich, sondern sächlichen Geschlechtes ist. In der Regel freilich scheint die vergöttlichte Sonne bei den Slaven männlich vorgestellt zu sein, wie die ganze Reihe ihrer männlichen Sonnengötter beweist. Ein männlicher Gott der im Frühling neu aufsteigenden Sonne ist der russische Usenj, Owsenj, Awsenj, der uns für die Gouvernements Wladimir, Simbirsk, Nishni-Nowgorod, Saratow bezeugt ist und offenbar mit dem später zu besprechenden lettischen Gotte Uhsing ursprünglich identisch ist[1]. Er wird wohl auch als göttlicher Repräsentant des 1. März gefaßt, als des ersten Frühlingstages, mit welchem ursprünglich das Jahr seinen Anfang nahm. Kein Zweifel, daß der Name dieses Gottes der Frühlingssonne oder des Jahresanfangs im Frühling von der bekannten Wurzel vas, ush „aufleuchten" abzuleiten ist.

Beachtenswert sind einige schon früher erwähnte W e i h n a c h t s - b r ä u c h e und Lieder der Südslaven, aus denen hervorzugehen scheint, daß auch diese Stämme um die Zeit der Wintersonnenwende den neu sich verjüngenden Sonnengott feierten. Er erscheint bei den Serben unter dem nur scheinbar christlichen Namen Božič, d. h. Gottessohn. Am Weihnachtstage singen die Jünglinge von Haus zu Haus ein Lied, in welchem gewünscht wird, daß die Kühe viel Milch geben möchten, um den Božič darin baden zu können; während in zwei anderen serbischen

---

[1] Vgl. darüber R. A u n i n g in s. Aufsatz „Beiträge zum Uhsing-Mythus", Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück (Mitau 1905) S. 4—8. — In russischer Schreibung lauten die Namen dieses Gottes Усенъ, Овсень, Авсень. In W l a d i m i r D a h l s Lexikon (Толковой Словарь) ist Авсень, Овсень als Bezeichnung des ersten Frühlingstages angegeben, des 1. März, mit welchem früher das Jahr begann. Ebenso in Pawlowskys Wörterbuch. Dahl gibt außerdem an: Усеньками — поздравлять съ кануномъ новаго года, въ Васильевъ вечеръ. — Vgl. auch A f a n a s s j e w. Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу Bd. III, S. 748. Er bringt ganz richtig den Namen Овсень, Авсень, Усень mit Wurzel ush und dem Namen Ostara zusammen.

Liedern von dem alten Badnjak und dem jungen Božič die Rede ist. Badnjak bezeichnet hier, wie Krek wahrscheinlich macht (a. a. O., S. 586), den Gott Perun, d. i. den donnernden Himmelsgott; und der Bog oder Gott, als dessen Sohn der Božič erscheint, ist ebenfalls kein anderer als der Himmelsgott. Die Sonne wird als dessen Kind gedacht, wie auch sonst noch in slavischen Liedern und Sagen [1]. Man ruft den Božič an und singt, daß er leuchtet über alle Welt, und es darf in der Tat für wahrscheinlich gelten, daß mit dem Božič dieser serbischen Lieder ursprünglich nicht Christus, der Gottessohn, sondern die neugeborene Sonne gemeint war [2].

Die Vorstellung von dem Fahren der Sonne auf einem Wagen, resp. von den Sonnenrossen, ist auch bei slavischen Völkern so verbreitet und zum Teil in so eigenartiger Form, daß wir sie wohl für eine alte, nicht aus den Einflüssen moderner Bildung abzuleitende halten dürfen. So reden die Serben von dem goldenen Wagen und den weißen Pferden der Sonne. Die Chorutanier (d. i. die Kärntner) sehen die Sonne als einen jugendlichen Krieger an, der auf einem von zwei weißen Rossen gezogenen und mit zwei weißen Segeln geschmückten Wagen dahinfährt; die Segel bringen Wind und Regen hervor [3]. In einer polnischen Erzählung fährt die Sonne auf einem zweirädrigen Wagen, von zwölf goldgrauen Pferden gezogen. Nach einer slowenischen Vorstellung wohnt die Sonne in einem goldenen

---

[1] So haben wir z. B. ein serbisches Lied, wo ein Mädchen trotzig prahlt, es sei schöner als die Sonne, als ihr Bruder, der Mond, und ihre Schwester, der Stern (swesde); da tröstet Gott die Sonne (sunce) und nennt sie sein liebes Kind (cedo). Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 93 nach Vuk 1, 416; Talvj, Volkslieder der Serben, 2. Aufl., II, 405.

[2] In einem serbischen Liede wird der Božič geradezu dem Svarožič gleichgesetzt, d. h. dem Himmelssohn, der Sonne: Moj Božič moj, Svarožič moj, d. i. mein B., mein Svarožič. Indessen ist nach Krek (a. a. O., S. 587 Anm.) die Echtheit des Liedes sehr zweifelhaft.

[3] Afanasieff, Poetische Naturanschauungen der Russen, I, 605 (zitiert nach Mannhardt a. a. O., S. 95). Die Segel dieses merkwürdigen Wagens erinnern uns an die Vorstellung von dem Sonnenboot, den Schiffen, in welchen der indische Sonnengott Pûshan fährt, u. dgl. m.

Schloß und fährt am Johannistage aus, mit drei Rossen, einem silbernen, einem goldenen, einem diamantenen. Ganz ähnlich fährt nach russischem Volksglauben die Sonne am Johannistag, von einem silbernen, einem goldenen und einem diamantenen Rosse gezogen, aus ihrer Kammer heraus, ihrem Verlobten, dem Monde, entgegen [1].

Aber auch die Vorstellung von dem Hüpfen, Springen oder Tanzen der Sonne, zu gewissen Zeiten des Jahres, findet sich bei den slavischen Völkern sicher bezeugt. Es handelt sich bei den mir vorliegenden Zeugnissen durchweg um die Sommersonnenwende, resp. das Johannisfest. Wenn die Sonne am Johannistage nach russischem Volksglauben ihrem Verlobten, dem Monde, entgegenfährt, dann tanzt sie auf ihrem Wege und sprüht Feuerstrahlen (Mannhardt a. a. O., S. 95). Die Großrussen im Tulaschen Gouvernement erwarten am Peterstage den Aufgang der Sonne im Freien, unter Spiel und Gesang, bei brennenden Feuern. Sie glauben dabei wahrnehmen zu können, wie die Sonne am Himmel hüpft oder tanzt [2], resp. sich aufwärts und abwärts bewegt, bald sich zeigt, bald sich wieder versteckt, unter mannigfaltigen Lichterscheinungen. Auch in Schlesien glauben die dort lebenden Slaven, die sog. Wasserpolaken, daß die Sonne am Johannistage beim Aufgehen hüpfe oder tanze. Die Mädchen backen zu diesem Tage runde Kuchen, „Sönnchen" genannt, umtanzen dieselben in der Morgenfrühe auf freiem Felde und rufen dazu: „Tanze, Sonne, tanze, da sind deine Sönnchen." — Ähnlich wird im tschechischen Volksliede die Sonne angesungen: „Tanze,

---

[1] Vgl. für alle diese Notizen Mannhardt a. a. O., S. 95.

[2] Vgl. meine Abhandlung „Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder", Bd. XXXII der Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien. Das in dem dort besprochenen Sacharowschen Berichte dabei gebrauchte russische Verbum igratj wird meist durch „spielen" übersetzt, welche Bedeutung es jetzt auch tatsächlich hat. Doch ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, wie Herr Hofrat Jagič mich belehrt, gerade vielmehr „hüpfen, springen, tanzen" und so haben wir hier offenbar den russischen Bericht zu übersetzen. Daß es sich um eine Aufwärts- und Abwärtsbewegung der Sonne handelt, geht aus den weiteren Worten des Textes deutlich genug hervor.

Sonnchen, tanze! Hinauf, hinunter, verstecke dich! Tanze, Sonnchen!" Auch bei den Balkanslaven zieht das Volk an einem gewissen Tage des Jahres hinaus ins Freie, um den vor Sonnenaufgang stattfindenden Sonnentanz zu sehen[1]. Kein Zweifel, daß hier dieselbe Vorstellung waltet, die wir bei Indern, Griechen und Germanen bereits kennen gelernt haben und ähnlich gleich bei den Litauern wiederfinden werden[2].

Die nahverwandte Vorstellung von dem Sichschaukeln der Sonne (resp. der Sonne als einer Schaukel), findet sich ebenfalls bei slavischen Völkern, und zwar speziell im Balkan, in Bulgarien und Mazedonien nachgewiesen. Alte Lieder bringen die Schaukel in sehr nahe Beziehung zur Sonne. Die männlich gedachte Sonne läßt sich am Ostertage an einer unsichtbaren oder in Wolken verhüllten Schaukel bis nahe zur Erde hinab und zieht die sich schaukelnde Grosdanka, die sie sich als Braut ausgesucht hat, samt ihrer Schaukel von der Erde in den Himmel hinauf, um sich mit ihr zu verheiraten. Die Sonne selbst scheint die Schaukel und die schaukelnde Bewegung zu lieben. Mit der insbesondere am Ostertage oder am Georgentage sich schaukelnden Sonne steht es offenbar im Zusammenhang, daß auch den Menschen an bestimmten Tagen im Jahre das Schaukeln vorgeschrieben wird und daß insbesondere zu Ostern groß und klein, jung und alt, arm und reich, ledig und verheiratet, Männer und Weiber die Schaukel besteigen[3]. Über das Rituelle, Kultische dieser Sitte wollen wir später sprechen. Hier bemerken wir nur, daß bei den Slaven das Schaukeln der Sonne namentlich zu Ostern oder am Georgentage geglaubt zu werden scheint, das Hüpfen und Tanzen derselben dagegen um Johannis herum.

[1] Vgl. Dr. Heins Diskussionsbemerkung in den Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI [S. 128].

[2] Das Nähere s. in meinem oben angeführten Aufsatz „Līgo" (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXII).

[3] Vgl. Dr. W. Heins Diskussionsbemerkungen, Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI [S. 127]; unter Verweis auf K. L. Lübeck, Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker, in der Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, Berlin 1899, IX, S. 61—63. S. auch weiter unten.

Die Vorstellung von den goldenen Sonnenäpfeln fehlt auch den Slaven nicht. Wir begegnen ihr z. B. in dem, gewiß von moderner Kultur nicht beeinflußten montenegrinischen Gedicht von dem Pascha, der um die schöne Sonnenschwester zu werben sich erkühnt und samt seinem Gefolge kläglich dabei umkommt. Mit den drei goldenen Äpfeln, die die Jungfrau zum Himmel emporwirft und fangen heißt, vernichtet sie den verwegenen Freier mit all den Seinen[1].

Daß der Widder mit goldenen Hörnern in mährischen Sonnenliedern nichts anderes ist als der Sonnenwidder mit goldenem Fell in der Argonautensage, ist schon früher bemerkt worden. Statt des goldenen Felles als Symbol des Sonnenlichtes, resp. der Abendröte, erscheint, wie wir gleich sehen werden, bei den Litauern und Letten ein rotes Kleid, Rock oder Tuch, — und dies Bild ist wohl auch bei den Slaven lebendig gewesen, wie ein weiter unten anzuführendes russisches Rätsel zeigt.

LITAUER UND LETTEN.

Daß die Litauer einst die Sonne verehrten, erfahren wir durch manche ältere Zeugnisse[2], vor allem aber sind wir über die litauisch-lettischen, noch bis in die neuere Zeit fortlebenden mythischen Vorstellungen von der Sonne aufs beste berichtet durch Mannhardts klassische Abhandlung über „die lettischen Sonnenmythen" im siebenten Bande der Zeitschrift für Ethnologie. Sie wird, wie wir sehen werden, in wertvoller Weise durch eine Arbeit Pastor Aunings über den lettischen Gott Uhsing ergänzt, der als ein unzweifelhafter alter Sonnengott gelten darf.

Mannhardt stützt sich in seinen Darlegungen auf eine größere Anzahl lettische und litauische Volkslieder, die in sehr naiver und origineller Weise von der Sonne und anderen himmlischen Erscheinungen reden und augenscheinlich eine ganze Summe alt-

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 212.

[2] Vgl. Mannhardt, Lettische Sonnenmythen, Zeitschr. f. Ethnologie Bd. VII, S. 291; Usener (Solmsen), Götternamen, S. 101.

ererbter, heidnischer, auf diesem Gebiete sich bewegender mythischer Vorstellungen darbieten. Man hat durchaus den Eindruck, daß hier uralte, überaus primitive Elemente der Mythologie vorliegen, wie sie ganz wohl bei Volksstämmen erhalten werden konnten, welche bis in die Gegenwart eine höhere literarische Entwicklung überhaupt nicht erlebt haben. Ja, wir werden kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, daß die in den lettischen Sonnenliedern vorliegenden mythischen Anschauungen der Hauptsache nach einen altertümlicheren Charakter tragen als sogar die der vedischen Hymnen, welche doch immerhin als Produkt einer schon recht bedeutend literarisch entwickelten Periode bezeichnet werden müssen. Die priesterlichen Sänger des Rigveda, die von Sûrya, Savitar, Pûshan und Vishnu erzählen, stehen kulturell ohne Zweifel ungleich höher als die Sänger der lettischen Sonnenlieder. Sie gehören — nach dem Maßstabe der Kulturentwicklung gemessen — einer späteren Periode an als die bäuerlichen Letten einer noch nicht fernen Vergangenheit, — und nur dies, nicht aber das Jahrhundert oder selbst das Jahrtausend der Entstehung oder Sammlung der betreffenden Lieder kann in Betracht kommen, wenn es sich um das Primitive, die Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit einer Vorstellung handelt. Wir sehen hier wieder den Gedanken von W. Schwartz sich bewähren, daß die Bauern der Gegenwart noch vielfach primitivere mythologische Anschauungen bewahrt haben, als die Gesänge Homers und die Lieder des Veda uns bieten.

Die Sonne dieser litauisch-lettischen Lieder, deren primitive Poesie etwas sehr Anmutendes hat, ist weiblichen Geschlechts, eine Frau Sonne, ähnlich wie die germanischen Völker sie kennen. Ihr Name ist lettisch Saule, litauisch Saule, Saulyte. Sie wird „Gottes Tochter" genannt (litauisch dēwo dukte, dēwo dukryte), — es ist aber in dem Gott oder Gottchen dieser Lieder, wie wir schon früher gesehen haben, nicht der christlich-jüdische Jehova, sondern vielmehr der altarische Himmelsgott zu erkennen. Ähnlich heißt bei den Slaven die Sonne Gottes Kind, Gottes Sohn oder des Himmels Sohn; ähnlich bei den Indern Ushas die Tochter des Himmels, resp. des Dyâus. Ihrerseits hat diese Sonne der

Letten und Litauer auch wieder eine Tochter, die in dem später zu behandelnden himmlischen Hochzeitsmythus die Rolle der Braut spielt, — ähnlich wie auch die indische Sonne, resp. der indische Sonnengott (Sûrya, Savitar, Svar) die Sûryâ zur Tochter hat, die himmlische Braut bei den Indern.

Sehr geläufig ist den lettischen Liedern die Vorstellung von der mit ein *Paar Rossen* zum Himmelstor hinaus, den Himmelsberg hinan fahrenden Sonne. So heißt es z. B. in einem Liede (bei Mannhardt Nr. 18):

> Sonne mit *zwei goldnen Rossen*
> Fährt den Kieselberg hinan,
> Nimmer müde, nimmer schwitzend,
> Ruhen nicht sie auf dem Weg.

Der Kieselberg ist natürlich der Himmelsberg. Die *nimmermüden* Rosse erinnern an das Epitheton (*ἀκάμας*), das bei Homer dem Helios beigegeben wird.

Ein anderes Lied lautet (bei Mannhardt Nr. 19):

> Welch ein stolzer Hof erglänzet
> Hinterm Berge dort im Tale?
> Führen hin drei hohe Tore,
> Alle drei von Silber strahlend!
> Zu dem einen fährt Gott selbst ein,
> Durch das andre lieb Maria,
> Durch das dritte *fährt die Sonne*
> *Mit zwei stolzen, goldnen Rossen.*

Die Jungfrau Maria darf uns hier natürlich nicht irremachen. Sie stammt aus der katholischen Zeit des Lettenlandes, und es ist sehr natürlich, daß auch einige christliche Elemente sich gelegentlich in diesen Liedern den altheidnischen beimischen, wie einigemal auch Johannes (der Täufer), als späterer Repräsentant der Sommersonnenwende, einmal auch Christus erscheint.

Hat die Sonne ihre Fahrt vollendet, so badet sie ihre Rosse im Meere. So heißt es (bei Mannhardt Lied 20):

> Die Sonne badete
> Ihre Rößlein im Meere,
> Selbst sitzt sie auf dem *Berge*,
> In der Hand die *goldenen Zügel*.

Ein hübsches Bild! Der Berg ist wohl wieder der Himmelsberg; die goldenen Zügel sind die Sonnenstrahlen[1].

Auch das Tanzen und Hüpfen der Sonne ist den Letten wohlbekannt. Eines der lettischen Sonnenlieder bei Mannhardt lautet:

Sonne, die tanzt auf
Silbernem Berge,
Hat an den Füßen
Silberne Schuhe.

Namentlich zu Johannis glauben die Letten, daß die Sonne hüpfe und springe oder sich tanzend drehe. Nach Bielenstein wird in Lennewarden die lettische Jugend aufgefordert, in der Johannisnacht nicht zu schlafen, damit sie am Morgen sehe, wie die Sonne hüpfe und springe, resp. sich im Tanze drehe (rôtajâs):

Junge Burschen, junge Mädchen,
Schlaft nicht in der Johannisnacht!
Dann werdet ihr morgens schaun,
Wie die Sonne hin und her hüpfet[2].

Diesem Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne geht aber das Schaukeln derselben ganz parallel. Der bis auf den heutigen Tag zur Johanniszeit unendlich oft gesungene Refrain der lettischen Sonnwendlieder „līgo, līgo" bedeutet nichts anderes als: „schaukle, schaukle", wie ich in meiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung nachgewiesen habe[3]. Statt „līgo" singen aber die Letten in gewissen Gegenden resp. zu gewissen Zeiten auch „rôtô" oder „rûtô", d. h. „dreh dich, tanze, hüpfe, springe", resp. beliebig das eine oder das andere. Man sieht deutlich, daß das Sichdrehen, Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne als

[1] Die Sonnentochter (Saules meita) erscheint als Reiterin in dem folgenden Liede (bei Mannhardt Nr. 31):

Sonnentochter, holde Jungfrau,
Reitest wohl auf kleinem Rößlein?
Jeden Morgen ist das grüne
Röckchen dir von Tau gefeuchtet.

[2] Vgl. A. Bielenstein, Johannisfest der Letten. Baltische Monatsschrift, XXIII, 16 (1874); auch meinen Aufsatz über „Lihgo".

[3] Lihgo, Refrain d. lettischen Sonnwendlieder, Bd. XXXII d. Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien (1902).

ihrem Schaukeln gleichbedeutend, gleichwertig behandelt wird. Man denkt sich, daß die Sonne zu Johannis, auf dem Höhepunkt ihrer Bahn angelangt, sich tanzend drehe, hüpfe, springe oder schaukle, — wohl vor Freude, wie die Deutschen von der hüpfenden, springenden Sonne zu Ostern sagen. Daß die Vorstellung aber auch bei den Letten früher zu Ostern, d. h. zu Frühlingsanfang, ebenfalls in Geltung war, scheint daraus hervorzugehen, daß die Schaukelsitte bei den Letten, ebenso wie bei den Balkanslaven, gerade zu Ostern ihren Platz hatte. Beide Zeiten dürfen ja auch als Freudenzeiten der Sonne betrachtet werden. Wir kommen darauf später noch einmal zurück.

Die lettische Vorstellung vom Bootfahren der Sonne, — resp. von dem Boot, in welchem die Sonne nachts vom Niedergang bis zum Aufgang fährt, haben wir schon früher besprochen und mit dem Argonautenschiffe in Verbindung gebracht. Das Sonnenboot spielt auch sonst in einigen der lettischen Lieder eine Rolle. So heißt es einmal (Nr. 32): die Sonne weint bitter traurig, weil das goldene Boot ins Meer versunken ist; man tröstet sie aber, Gott werde schon ein neues bauen. In einem anderen Liede (Nr. 34) wartet die Sonne, offenbar untergehend, im Meere — man sieht nur noch das Krönchen, und man singt:

Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
Rettet der Sonne Leben.

Die untergehende Sonne soll in das Boot aufgenommen, im Boote gerettet werden. Über die Gottessöhne und die Rolle, welche sie hier spielen, werden wir später zu handeln haben.

Sehr hübsch und naiv finde ich das folgende Liedchen, das mir Frau Direktor Feldt mitteilt und in dem gewissermaßen das Wagenfahren und Bootfahren der Sonne gegenseitig ausgeglichen und gerecht verteilt wird, während der Sänger die Zumutung, die Sonne könne auch zu Fuß gehen, entrüstet abweist:

Wer sagt, daß die Sonne zu Fuß laufe,
Redet unwahr:
Über die Haide (oder Nadelwald) im Wagen[1],
Über das Meer im Boot!

[1] ratiņōs wörtlich „in den Rädern" = estnisch ratti. Briefliche Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt vom 14/27. März 1902.

Das Sonnenboot oder Sonnenschiff haben wir schon bei den Indern kennen gelernt. Dort heißt es, daß Gott Varuṇa in demselben fahre oder sich in demselben schaukle. Ebenso begegnet es uns bei den Griechen. Heraklit und Hekatäos nennen die Sonne „kahnartig" (σκαφοειδής). Namentlich aber ist mit dem einen lettischen Liede die auch in altgriechischen Sonnenmythen sich findende Vorstellung zu vergleichen, nach welcher Helios nachts schlafend im goldenen Boot von den Hesperiden bis zu den Äthiopen, vom Niedergang zum Aufgang, fährt. Sie ist uns durch Mimnermos erhalten. Herakles leiht vom Helios seinen goldenen Kahn, um über das Meer zu gelangen, nach den Herakleen[1].

Daß die Vorstellung der Sonne als goldener Apfel diesen lettischen Liedern geläufig ist, habe ich schon früher bemerkt und durch einige charakteristische Liederproben erhärtet. Ebenso erwähnte ich bereits, daß wir hier einer Vorstellung begegnen, die sich dem goldenen Widderfell der griechischen Sage vergleicht; d. i. der Vorstellung von dem Rock oder Tuch, resp. dem roten, durch Blut geröteten Rock, welchen die Sonne am Abend ablegt und aufhängt. Dafür einige Belege. Es heißt z. B. (Mannhardt Nr. 16):

> Warum glühn an jedem Abend
> Rot des Waldes grüne Spitzen?
> Sonne hängt ihr Seidenröckchen
> Jeden Abend aus zum Lüften.

Offenbar ist es die Erscheinung des Abendrots, welche zu dieser Vorstellung den Anlaß gibt.

In einigen Liedern wird erzählt, wie Gott Perkun den goldenen Eichbaum zerschmettert, von dessen Blute dann der Rock der Sonne sich rot färbt. Der goldene Eichbaum ist, wie Mannhardt zeigt, der Sonnenbaum, — eine Vorstellung, die uns auch sonst begegnet und die wir vielleicht auch in dem Eichbaum der Argonautensage wieder zu erkennen haben, an welchem das goldene Vlies aufgehängt ist. Das Blut ist offenbar das Abendrot. Die Sonne spricht (Mannhardt, Lied Nr. 75):

> Meinen braunen Rock bespritzet
> Hochaufspritzend Blut der Eiche.

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102. 103.

Oder es ist auch Maria an die Stelle der Sonne getreten und es heißt (Mannhardt Nr. 72):

> Es schmetterte Perkun hinausreitend,
> Er zerschmetterte den grünen Eichbaum.
> Es wird bespritzt der grüne Eichbaum,
> Bespritzt wird Marias wollene Decke
> Mit des Eichbaums Blute.

Für die Vorstellung von dem aufgehängten roten Rock (resp. der Decke) der Sonne zieht Mannhardt ganz passend ein russisches Rätsel zum Vergleiche heran: Vorm Wald, vorm Busch ein rotes Kleid! — die Auflösung ist Zorja, d. h. die Morgen- oder Abendröte (a. a. O., S. 216). Auch in deutschen Sonnenliedern, die namentlich viel mit dem sog. Sonnenkäfer, dem Gotteskühlein oder Marienkäfer, zu tun haben, spielt dieser rote Rock, das rote Kleid oder das goldene Kleid eine Rolle (S. 217 ff.). Auch hier ist mehrfach Maria für die Sonne eingetreten. Man darf endlich wohl auch an das krokosfarbige Gewand der Eos bei Homer erinnern.

Eine interessante Ergänzung zu der weiblichen Sonnengottheit Saule bildet der lettische Gott Uhsing, dessen originelle Gestalt uns Pastor Auning kennen gelehrt hat[1]. Auning erklärt ihn in allgemeiner Weise für einen Gott des Lichtes, allein es liegen eine ganze Reihe von Anzeichen vor, charakteristische Züge im Wesen des Gottes, welche in ihm, wie ich glaube, unzweifelhaft einen alten Sonnengott erkennen lassen, der sich aufs beste in die bunte Reihe der uns bereits bekannten altarischen Sonnengottheiten einfügt.

Schon sein Name spricht deutlich für diese Annahme[2], denn

---

[1] Vgl. R. Auning, Wer ist Uhßing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie, im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XVI, zweites Stück, S. 5—42. — Derselbe Forscher hat späterhin noch in einem zweiten inhaltreichen Aufsatz seine Ansicht von Uhsing als Sonnengott erfolgreich gegen die Einwendungen des Herrn Mag. Endzelin verteidigt und umfassender begründet; vgl. Beiträge zum Uhsing-Mythus von Robert Auning, im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück (Mitau 1905), S. 1—30.

[2] Neben Uhsing ist übrigens auch die Namensform Uhss für diesen Gott

unzweifelhaft richtig hat **Auning** denselben von der Wurzel vas, us abgeleitet, die „aufleuchten, brennen" bedeutet und so vielen arischen Namen der aufleuchtenden Sonne, der Morgenröte, wie auch verschiedener Sonnengötter und Sonnenheroen zugrunde liegt.

Ein Gott der aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne war aller Wahrscheinlichkeit nach der lettische **Uhsing**, wie die indische Ushas, Eos, die germanische Ostara diese Naturerscheinung in weiblicher Form repräsentieren, der indische Vivasvant in männlicher. Darum heißt es von Uhsing in mehreren der von ihm redenden Liedern:

> **Uhsing richtete sich hoch auf**
> Hinter meinem Pferdestall [1].

Die Beziehung zu den Pferden ist besonders charakteristisch für Uhsing. Schon Zeugnisse des 17. Jahrhunderts nennen den **Uhsching** oder **Dewing Usching** einen Deus equorum (vgl. Auning a. a. O., S. 33) und diese Seite von ihm tritt auch in den Liedern, die von ihm handeln, am stärksten hervor, — wie auch in dem eben angeführten Liede noch die Verse folgen:

> Geh, Uhsing, in den Pferdestall,
> Füttere die Rößlein, daß sie gut werden!

Uhsing gilt eben schon seit längerer Zeit insbesondere als ein Gott, der für die Pferde sorgt und sie gedeihen läßt, — ein Pferdegott. Er gilt aber auch selbst als Besitzer trefflicher Pferde und rühmt sich derselben. „Ushing hat prächtige Pferde", beginnt

---

bezeugt, desgl. kommt auch Uhsenits vor, d. h. „der liebe Uhsing". Vgl. R. **Auning** im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück, S. 3 (in s. Aufsatz Beiträge zum Uhsing-Mythus).

[1] Vgl. bei Auning a. a. O., Nr. 12 und Nr. 13:

> 12. Uhsing richtete sich hoch auf
> Hinter meinem Pferdestall.
> „Geh, Uhsing, in den Pferdestall,
> Füttere die Rößlein, daß sie gut werden!"
>
> 13. Uhsing richtete sich hoch auf
> Hinter meinem Pferdestall.
> „Komm, Uhsing, ins Haus,
> Um dich oben an den Tisch zu setzen!"

eins der Lieder; ein anderes: „Es tanzen im Stall des Uhsing, geäpfelte Rößlein“ u. dgl. m. Er selbst erscheint als Reiter:

> Uhsing ritt über den Hügel
> Mit einem Rößlein von Stein.
> Er brachte den Bäumen Blätter,
> Der Erde einen grünen Mantel.
>
> (Auning Nr. 39; dazu vgl. Nr. 40.)

Der Laudohnsche Uhsing-Markt ist ein Pferdemarkt und mancher Lette ruft noch heute beim Anblick eines schönen Pferdes: „O Uhsing! o Uhsing!“ (Auning a. a. O., S. 10). Dieser so charakteristische Zug im Wesen des Uhsing erklärt sich durch die nahe Beziehung, welche gerade der Sonnengott zu den Pferden hat. Bei allen arischen Völkern erscheinen die Sonnengötter als Wagenfahrer mit Rossen, resp. wird die Sonne von einem oder mehreren Rossen gezogen. Darum ist der römische Sol geradezu zum Schutzgott der Rennbahn geworden, darum wurde dem Helios auf Rhodos alljährlich ein Viergespann geopfert. Auf demselben Grunde der besonderen Beziehung der Sonne zum Roß ist offenbar auch der Pferdegott Uhsing erwachsen.

Übrigens läßt aber Uhsing auch anderes Vieh gedeihen, z. B. die Schafe; er sorgt dafür, daß der Roggen und die Gerste wachse[1], ist also überhaupt ein Gott, der das Vieh und die Felder gedeihen macht. Das stimmt vortrefflich zu seinem Charakter als alter Sonnengott. Speziell als Förderer des Viehstandes berührt er sich besonders noch mit dem indischen Sonnengott Pûshan.

Uhsing erscheint insbesondere als die im Frühling nach der langen Winterzeit wieder aufleuchtende, höher und höher aufsteigende Sonne, wie ihn schon Bielenstein ganz richtig gefaßt hat[2]. Darum hatte er auch sein Hauptfest am 23. April, dem

[1] Vgl. die Lieder Nr. 26 und 29 bei Auning a. a. O.

[2] Vgl. Auning a. a. O., S. 25: Bielenstein nahm an, mit dem Sichhochaufrichten des Uhsing in Nr. 12 und 13 der Lieder „werde das höher und höher Aufsteigen der Frühlingssonne am Firmament bezeichnet. Von dieser hochaufsteigenden Frühlingssonne wird nun gebeten, daß sie auch in den Stall und in das Haus ihren Segen spende, auch auf den Eßtisch, an dem der Uhsing den Ehrenplatz einnehmen soll“.

Georgentag, der den Letten als Uhsing-Tag galt und gilt. An diesem Tage brachte man ihm in manchen Gegenden bis in die neueste Zeit noch Opfer dar, — dieser Tag ist so eng mit Uhsing verbunden, wie Martini mit dem heil. Martin, Michaelis mit Michael — so daß Uhsing auch geradezu diesen Zeitpunkt des Jahres bezeichnet [1]. Damit erweist sich Uhsing als das männliche Gegenbild zu der germanischen Göttin Ostara, nach welcher das Osterfest seinen Namen hat, — wie auch zu der indischen Ushas. War doch Ostara, wie wir gesehen haben, nichts anderes als die am Frühlingsanfang wieder aufleuchtende, aufsteigende Sonne, — und ebenso Ushas, nach Ausweis des indischen Rituals. Und dazu besonders, wie überhaupt zu seinem Wesen als Sonnengottheit, stimmt noch in der auffallendsten Weise ein weiterer Zug. Wir sind dem Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne im Glauben der Arier — auch der Letten — schon öfters begegnet. Speziell haben wir gesehen, daß in germanischen Landen die Sonne zu Ostern vor Freude hüpfen und springen soll, und kennen ebenso auch bereits Ushas als Tänzerin. Genau ebenso aber erscheint auch der lettische Uhsing springend und tanzend! So heißt es z. B. in einem Liede:

> Uhsing tanzte, Ushing sprang
> Hinter meinem Pferdestall.
> „Spring, Uhsing, wohin du springen magst,
> Spring nur in den Garten der Rößlein.“ (Auning Nr. 14 [2].)

---

[1] Ein paar Liederproben werden das deutlich machen. So Nr. 3 bei Auning:

> Uhsing kommt, Uhsing kommt,
> Martin kommt, ein noch besserer;
> Uhsing kommt mit grünem Gefilde,
> Martin mit einer Kleete voll Roggen.

Ebenso die Anfänge der Lieder Nr. 5 und 6:

> 5. Von Uhsing bis zum Michael
> Fege ich den Hof rein usw.
>
> 6. Vom Uhsing bis zum Michael
> Ritten die Burschen auf die Nachthütung usw.

[2] Zu dem hier durch „springen“ übersetzten Verbum (lehkt) bemerkt

Ein Vergleich dieses Verses mit den früher angeführten zeigt, daß das Tanzen und Springen des Uhsing und sein Sichhochaufrichten eng zusammen gehören, resp. nur Varianten derselben Vorstellung[2] sind. Daß es sich aber dabei um das Aufleuchten der Sonne im Frühlingsanfang handelt, — daß wirklich Uhsing ein männliches Gegenstück zu Ushas und Ostara darstellt, kann wohl darnach nicht mehr bezweifelt werden. Nach diesem Uhsing, der aufsteigenden Frühlingssonne, sehnt man sich und ruft ihn herbei:

> Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
> Lange haben wir schon auf dich gewartet;
> Die Pferde warten auf grünes Gras,
> Die Burschen auf heiteres Singen (Auning Nr. 15) u. dgl. m.

Daß Uhsing wirklich die Sonne ist, ergibt sich endlich auch noch daraus, daß in ganz einander ähnlichen, wie Varianten aussehenden Liedern einmal Uhsing und ein anderes Mal „die Sonne" steht[1].

Auning, S. 25. 26, daß es der konstante Terminus für das Aufgehen, Aufsteigen der Sonne ist! Ähnlich das Lied 2 auf S. 24 a. a. O.:

> Uhsing sprang, Uhsing tanzte
> Am Ende meines Pferdestalles.
> „Geh, Uhsing, in den Stall hinein,
> Füttre meine Rösselein."

[1] So lautet das Lied Nr. 18 bei Auning:

> Uhsing jagte seine Pferde in Schweiß,
> Die Nachthüter suchend;
> Die Nachthüter sind kluge Leute,
> Sie schlafen nicht am Rand des Weges.

Dazu führt er S. 26 ein interessantes Pendant an:

> Die Sonne läuft um den Berg,
> Die Nachthüter suchend,
> Die Nachthüter sind kluge Leute,
> Sie reiten zusammen im Gesträuch des Meerbusens,
> Sie machen ein Feuer von Schilfrohr,
> Damit der Rauch nicht dampfe.

Ein anderes auf S. 27:

> Die Sonne läuft um den Berg,
> Die Nachthüter suchend;
> Die Nachthüter sind kluge Leute,
> Sie schlafen nicht auf dem Gipfel des Berges.

In allen drei Fällen sucht die Sonne, resp. der Sonnengott, der Patron der Pferde, die faulen Pferdeknechte, die sich versteckt halten. Von Uhsing wird im ersten Liede dasselbe ausgesagt, wie in den beiden anderen von der Sonne. Uhsing und die Sonne sind eben ein und dasselbe.

Bemerkenswert ist ferner auch noch der Umstand, daß in mehreren Liedern, die ganz ähnlichen Inhalts, als Pendants sich gegenüber stehen, einmal Uhsing und das andere Mal Johannes genannt wird, d. h. die Sonne des Johannisfestes, der Sommersonnenwende [1]. Uhsing und Johannes, Frühlingssonne und Mittsommersonne, sind schließlich im Grunde doch auch eins und dasselbe, — eine und dieselbe Sonne, nur zu verschiedenen Zeiten des Jahres, in verschiedenen Phasen. Beide lassen Vieh und Felder gedeihen und werden dafür gepriesen.

Uhsings Charakter als Sonnengott, der mit seinem Feuer die ganze Welt erwärmt, tritt sehr deutlich auch in den folgenden naiven Zeilen hervor:

> Laßt uns Holz aufs Fuder laden,
> Laßt es uns dem Uhsing zuführen;
> Auf daß er großes Feuer zünde,
> Auf daß er die Welt erwärme (Auning Nr. 38).

Eben darum heißt es auch von ihm, daß er über den Hügel (d. h. den Himmelsberg) reitend, den Bäumen Blätter, der Erde grünen Klee oder einen grünen Mantel bringt (Auning Nr. 39. 40).

Kurzum, Uhsing ist der Sonnengott, die männlich gedachte, im Frühling aufleuchtende, aufsteigende Sonne, die gleich den verwandten weiblichen Gottheiten Ushas und Ostara springt und tanzt, — gleich anderen Sonnengottheiten Vieh und Feldern Gedeihen schenkt, gleich ihnen mit Pferden eng verbunden erscheint und mehr als alle verwandten Gestalten zum speziellen Patron der Pferde geworden ist.

Interessant ist endlich, daß die den Letten so nahe verwandten Litauer ein weibliches Gegenstück zur indischen Ushas aufweisen. Es ist eine Göttin der aufsteigenden und der untergehenden Sonne, der Morgenröte und Abendröte, deren Name jedenfalls

---

[1] Vgl. Auning a. a. O., S. 28.

Auszra gelautet hat[1], — ein mit Ushas stammverwandtes Wort. Leider erfahren wir über sie und ihren etwaigen Kult gar nichts Näheres und müssen uns daher darauf beschränken, ihre Existenz festzustellen.

Mit der Sonne im engsten Zusammenhange steht der hochbedeutsame himmlische Hochzeitsmythus der Letten und Litauer, für den wir bei anderen arischen Völkern deutliche Entsprechungen finden werden. Wir gehen indessen auf diesen höchst merkwürdigen Mythenkreis vorläufig noch nicht ein, da uns derselbe über die Sonnengötter weit hinaus führen würde. Ebenso versparen wir uns die Frage nach dem urzeitlichen Sonnen kultus für die unmittelbar folgende Betrachtung und wollen zunächst nur darüber uns klar zu werden suchen, ob und was für Sonnengottheiten und Bilder des großen Tagesgestirns wir nach dem gewonnenen Überblick mit Fug und Recht als urarisch in Anspruch nehmen dürfen. Bei der Beantwortung dieser Frage werden wir uns an den gewiß berechtigten Grundsatz halten, daß diejenigen Vorstellungen in erster Linie ein Anrecht darauf haben dürften, für uralt arisch zu gelten, welche sowohl bei den europäischen wie bei den asiatischen Gliedern der arischen Völkerfamilie sicher und gut bezeugt sind.

---

[1] In Laskowskis Bericht bei Joh. Lasicius, de diis Samagitarum libellus, wird sie fälschlich Ausca genannt. Vgl. Usener (Solmsen), Götternamen, S. 86; s. auch oben S. 8. 16.

ZUSAMMENFASSUNG DER ARISCHEN SONNENGOTTHEITEN.

Wenn wir die Sonnengottheiten der Urzeit festzustellen suchen, so ergibt sich, wie mir scheint, mit ziemlicher Deutlichkeit aus dem uns vorliegenden Material, daß eine scharfe Unterscheidung zwischen Sonne und Morgenröte (resp. auch Abendröte) als besonderer göttlicher Personen in jener Zeit wohl kaum gemacht worden ist, — oder, um es anders auszudrücken, es ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß eine besondere, eigentliche Gottheit der Morgenröte für die Urzeit nicht wohl angenommen werden kann. Es findet sich eine solche tatsächlich ja nur bei den Indern deutlich ausgeprägt, in der Gestalt der Ushas. Die griechische Eos, die nie einen Kult genoß, stellt nur eine blasse Entsprechung dar, — und Aurora war nie wirklich eine römische Göttin, — sie ist nur poetische Personifikation späterer Dichter, mythologisch nur als ein Abbild der griechischen Eos lebendig, von Griechenland nach Italien übernommen. Ushas aber ist nicht einfach die Morgenröte (resp. Abendröte) jedes beliebigen Tages, Morgenröte in unserem eigentlichen Verstande des Wortes, sondern — wie ihre Stellung im Kult, zu Anfang des Jahres, im Frühlingsanfang erweist — die Morgenröte des neu beginnenden Jahres. Die ihr entsprechenden Gestalten der germanischen Ostara, des lettischen Uhsing lassen sich nicht als Gottheiten der Morgenröte bezeichnen, sondern vielmehr allgemein als Gottheiten der neu aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne zu Anfang des Frühlings,

welcher ursprünglich unzweifelhaft auch den Jahresanfang bildete. So wird auch Ushas ursprünglich allgemeiner die aufleuchtende Sonne, weiblich gefaßt, und zwar insbesondere die aufleuchtende Sonne des Jahresanfangs bedeutet haben. Ihre Beschränkung auf das liebliche Phänomen der Morgenröte, ihre Abgrenzung als besondere göttliche Persönlichkeit gegenüber dem ihr auf dem Fuße folgenden Sonnengotte darf nach Ausweis der Vergleichung wohl als eine speziell indische Entwicklung betrachtet werden, die sich ähnlich allerdings auch in Griechenland findet, doch nicht sehr kräftig ausgeprägt, ohne Bedeutung im Kult und nicht ausreichend, um Entsprechendes für die Urzeit schon zu gewährleisten. Wohl aber dürfen wir schon für die Urzeit annehmen, daß die neu aufgehende, neu aufleuchtende, strahlend aufsteigende Sonne, namentlich zu einer bestimmten Zeit des Jahres, im Beginn des Frühlings, besonders im Gegensatz zur alten Sonne, zur Sonne schlechthin gefeiert wurde. Der Gegensatz von alter und neuer Sonne liegt wahrscheinlich auch der Unterscheidung von Sonne und Sonnentochter zugrunde, und daraus dürfte es sich auch erklären, warum in den lettischen Sonnenliedern Sonnentochter und Sonne abwechselnd füreinander eintreten können, — denn die neue, die junge Sonne ist eben doch immer wieder *die* Sonne. Die neu aufleuchtende Sonne ist aber nicht nur ein Phänomen des Frühlings-, resp. Jahresanfangs, sondern eines jeden neuen Tages, und auch in diesem Sinne scheint sie schon in der Vorzeit gefaßt und verehrt zu sein, wo dann gleich der natürliche Gegensatz des Tagesabschlusses sich als fast unausweichlich notwendige Ergänzung einstellt. Beginn und Abschluß des Tages, der Sonnentätigkeit, scheint früh in besonderen Göttergestalten ausgeprägt worden zu sein, ohne daß dabei schon das so hochpoetische Phänomen der Morgenröte eine hervortretende Rolle spielte. *Wir wollen darum im folgenden unterscheiden* zwischen *Sonnengottheiten schlechthin* und den *Gottheiten der aufleuchtenden, aufsteigenden* (resp. auch *untergehenden*) *Sonne, welche teils am Frühlings- oder Jahresanfang speziell ihre Stelle hatten, teils täglich neu erscheinende Götter waren.*

Es wird sich zeigen, daß **in beiden Klassen männliche und weibliche Gestalten nebeneinander** erscheinen; auch ist eine ganz scharfe Grenze zwischen ihnen nicht zu ziehen, wie das in der Natur der Sache einfach genug begründet liegt.

Die Verschiedenheit im Geschlechte dieser Götter kann uns in keiner Weise wundernehmen. Wie es bei den Ariern, und gewiß schon in der Urzeit, mannigfaltige und ganz voneinander verschiedene Bilder und Beziehungen gab, unter denen man sich die Sonne vorstellte — nebeneinander und ohne daß eins das andere darum gestört hätte, so daß z. B. ein und derselbe vedische Dichter in ein und demselben Liede die Sonne als Roß, als Schiff und als Schaukel uns vorführen kann (RV 7, 88) — so gab es nach Ausweis der Vergleichung gewiß schon damals auch verschiedengeschlechtige Auffassung, verschiedengeschlechtige Personifikationen des großen Sonnenwesens, — als Mann, als Weib und als neutrale Macht, welch letztere gelegentlich auch wieder — durch einen besonderen Zusatz, oder auch ohne denselben männlich oder weiblich bestimmt wird (Svar, Hvar, Zar Solnze, Matuschka krassnoje Solnze). Es kommt vor, daß ein und derselbe Dialekt Bezeichnungen der Sonne in allen drei Geschlechtern bietet, — so namentlich der Veda und das Gotische des Ulfilas. Im Veda erscheint dementsprechend auch das göttlich gedachte Sonnenwesen in allen drei Geschlechtern nebeneinander (Sûrya, Sûryâ, Svar), während eine ähnliche Beobachtung bei den Goten des Ulfilas schon durch die Natur der Texte als Bibelübersetzungen ausgeschlossen ist. Europäische wie asiatische Arier zeigen uns männliche und weibliche Sonnengottheiten nebeneinander, und man darf es danach gewiß für das Wahrscheinlichste halten, daß in der Urzeit, ähnlich wie im Veda, Bezeichnungen der Sonne in allen drei Geschlechtern nebeneinander bestanden und ebenso auch dementsprechend das göttlich gedachte Sonnenwesen in allen drei Geschlechtern dargestellt und verehrt wurde. Der eine Stamm mochte diese, der andere jene Auffassung bevorzugen, bei manchen mochten zwei, bei anderen gar drei dieser Auffassungen friedlich nebeneinander bestehen. Denn wenn man die Sonne als großes Tier, als Auge des Himmelsgottes, als Boot, als Schaukel, als

Apfel u. dgl. m. sich denken konnte, ohne daß eins dieser Bilder das andere störte, dann konnte man sie sich auch heute als siegreichen Helden, morgen als strahlend schöne Frau und doch auch wieder zugleich als große, geschlechtlich unbestimmte himmlische Siegesmacht vorstellen und dementsprechend feiern. Aus diesem Reichtum primitiv-bildlicher Auffassung, von welchem die einzelnen arischen Völker noch mancherlei Reflexe darbieten, erwuchsen dann die verschiedenen Sonnengottheiten dieser Völkerfamilie. Männliche und weibliche Gottheiten der Sonne finden sich eben darum auch bei fast allen arischen Völkern nebeneinander. Es ist aber auch ebenso natürlich, daß sich dieselben in gewisser Weise voneinander differenzieren, — daß namentlich die neue, die junge, in strahlender Schönheit, unter der Begleiterscheinung des Morgenrots aufsteigende Sonne mit Vorliebe weiblich gefaßt wurde, eben weil hier die liebliche Schönheit des Phänomens so stark hervortritt. Notwendig ist aber auch diese Fixierung selbstverständlich nicht. Auch die junge, neu aufsteigende Sonne konnte man sich männlich denken, als jugendlichen Helden, Himmelssohn u. dgl. (Božič, Svarožič), — und wenn man weniger das Ästhetische der Erscheinung ins Auge faßte, als vielmehr das Große und Bedeutungsvolle der tageröffnenden (resp. auch tagbeendenden) Tätigkeit des Sonnenwesens, die leitende, führende, alles bestimmende und regelnde Eigenschaft, in der es sich dabei offenbarte, so war es erst recht natürlich, daß man sich diesen Gott männlich dachte (wie das in Savitar und Janus sich zu mythologischer Größe entwickelt hat). Es mochte aber auch ein anderer Stamm nicht nur die neu aufsteigende Sonne, sondern die Sonne überhaupt und schlechthin sich am liebsten als holde wohltätige Frau vorstellen und diese Vorstellung endlich ausschließlich festhalten, ohne daß solches unserer Voraussetzung verschiedengeschlechtiger Auffassung in der Urzeit irgend widerspräche. Und so verlief in der Tat die Entwicklung bei den Germanen, obwohl gerade die germanischen S p r a c h e n deutlich für jene alte, verschiedengeschlechtige Auffassung der Sonne zeugen, — da das Gotische alle drei Geschlechter, das Mittelhochdeutsche das männliche und weibliche Geschlecht der Sonne nebeneinander zeigt.

Pedantisch seit der Urzeit nur in einer bestimmten Form ängstlich festgehaltene Göttergestalten können wir weder auf diesem noch auf einem anderen Gebiete bei den arischen Völkern erwarten. Eine solche Voraussetzung widerspräche ebensosehr der Natur der mythologischen Gebilde überhaupt, wie insbesondere dem überreich phantasievollen Geiste der Arier. Leben, Entwicklung, immerwährende Um- und Neugestaltung ist es vielmehr, was wir hier durchweg voraussetzen müssen, und dem entsprechende Abweichungen und Verschiedenheiten sind auch bei den Göttergestalten der einzelnen, oft seit Jahrhunderten und Jahrtausenden voneinander getrennten arischen Völker mit Notwendigkeit zu erwarten. Das schließt vielfältige und wesentliche Übereinstimmung selbstverständlich nicht aus, — eine solche wird vielmehr bei so nah verwandten Völkern trotz jahrtausendelanger Trennung, trotz aller Verschiedenheit der historischen Entwicklung immer noch an manchen Punkten zu erwarten sein. Sie zeigt sich denn auch in deutlichster Weise schon in dem von uns bereits überblickten Material, und sie wird weiterhin noch immer bestimmter und deutlicher hervortreten.

Solche Übereinstimmung findet sich — wie nicht anders zu erwarten — neben aller Verschiedenheit der Bildungen schon in den Namen, welche die Sonne und die Sonnengötter bei den verschiedenen arischen Völkern tragen. Sie sind zum größten Teil von zwei alten Wurzeln abgeleitet, — der Wurzel svar, welche stets das himmlische Leuchten bedeutet, und der Wurzel vas, us „aufleuchten, leuchten, flammen, brennen". Von der ersteren, die vokalisch mannigfach abgestuft auftritt und neben dem r auch das aus demselben entstandene l zeigt[1], kommen die Namen Svar, Sûrya, Sûryâ bei den Indern, Hvar bei den Persern, Helios (auch Helle und Hera[2]) bei den Griechen, Sol (Soranus) bei den

[1] Wurzel svar, eigentlich suar, zusammengezogen sûr, mit l theoretisch sval, svel (Helios, Helle aus Svelios, Svelle), erscheint auch als sâver, sêver, sâvel, sêvel (vgl. Sauil, Saule, *Ἠέλιος* aus Sêvelios; Sol). Über Hera (aus Sêvra) kann ich mich erst weiter unten äußern, da erst die Betrachtung des himmlischen Hochzeitsmythus uns diese große Göttin als alte Sonnengöttin erweisen wird.

[2] S. die vorige Anmerkung.

Römern, Sol und Sauil bei den Germanen, Solnze bei den Slaven, Saule bei den Litauern und Letten. Von der Wurzel vas, us wiederum die Namen Ushas und Vivasvant bei den Indern, Eos und wohl auch Jason bei den Griechen, Ausel und Aurora bei den Römern, Austrô, Eostre, Ostara bei den Germanen, Uhsing und Auszra bei den Letten und Litauern, Usenj, Owsenj, Awsenj bei den Slaven. Nicht alle, aber doch die meisten dieser Namen bilden zugleich Bezeichnungen von Sonnengöttern der betreffenden arischen Völker, und sie sind, wie man sieht, über die asiatischen und europäischen Stämme derselben ziemlich gleichmäßig verteilt, existierten also jedenfalls wohl schon in mannigfaltigen Formen bei den arischen Stämmen der Urzeit. Die Wurzel svar zeigte sich dabei fast durchweg zur Bezeichnung der Sonne schlechthin verwendet, die Wurzel vas, us zur Bezeichnung der neu aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne (resp. auch der untergehenden)[1]. Von beiden genannten Wurzeln gibt es ebensowohl männliche wie weibliche Bildungen, die gewiß in der Urzeit noch ruhig nebeneinander liefen, wie das im Veda noch der Fall ist. Wenn daneben noch eine Reihe anderer, im ganzen weniger hervortretender und nicht so verbreiteter Sonnennamen bei den einzelnen arischen Völkern sich zeigen, zum großen Teil wohl Neubildungen derselben, so kann uns das nicht weiter wundernehmen, sondern ist vielmehr dasjenige, was wir erwarten müssen.

Überschauen wir nun die ganze Schar der arischen Sonnengötter, indem wir die Gottheiten der Sonne schlechthin und diejenigen der aufsteigenden Sonne nach Möglichkeit voneinander zu scheiden suchen und zugleich die männlichen und weiblichen Gestalten in besondere Gruppen bringen, so erhalten wir etwa die folgenden Reihen:

[1] Nur etwa die weibliche Sûryâ der Inder, wenn wir sie als junge aufleuchtende Sonne richtig fassen, und Ausel, der sabinische Sonnengott, würden eine Ausnahme bilden, — die aber, wie man sieht, nicht von sehr hervortretender Art ist, da es sich doch um relativ weniger wichtige Gestalten handelt. Übrigens ist vielleicht auch Ausel als Gott der aufsteigenden Sonne zu fassen und würde in dem Fall gar keine Ausnahme bilden. Wir wissen so wenig von ihm, daß sich nichts Bestimmtes in dieser Richtung behaupten läßt.

1. Gottheiten der Sonne schlechthin:

a) männlich gedacht.

Dahin gehört zuerst der indische Sûrya, aber auch Pûshan und Vishṇu, und wohl auch Svar, insofern die weibliche Sûryâ als dessen Tochter bezeichnet wird (s. oben S. 13 Anm.); jedenfalls bei den Iraniern die entsprechende Gestalt des Hvar, die trotz der neutralen Stammform als männlicher Wagenführer gedacht ist. Bei den Griechen gehört hierher Helios, bei den Römern Sol, und vielleicht auch Soranus und Ausel. Die Slaven zeigen den Solnze Zar, eine männliche Herrschergestalt trotz der neutralen Form Solnze, ebenso den Dažbog und den Chors, falls auch dieser wirklich ein Sonnengott ist. Die Kelten hatten ihren Apollo Grannus.

b) weiblich gedacht.

Seltener sind in dieser Gruppe die weiblichen Gestalten. Vor allem treten die lettisch-litauische Saule und die germanischen Göttinnen Sôl und Sunnâ, die deutsche Frau Sonne hervor. Dazu kommt die weibliche Fassung der russischen Neutral-Bezeichnung, die Matuschka krassnoje Solnze. Endlich ist vielleicht auch die griechische Helle hierher zu rechnen, doch nicht mit Sicherheit, da sie vielleicht auch ursprünglich der nächsten Gruppe angehört haben könnte, und zwar als untergehende Sonne, — das Gegenstück der aufgehenden.

2. Die aufleuchtende, aufsteigende (resp. auch die untergehende) Sonne:

a) männlich gedacht.

Hier sind die männlichen Gestalten seltener. Vielleicht die charakteristischste Bildung haben wir in dem lettischen Uhsing vor uns, samt den genau entsprechenden russischen Usenj, Owsenj Awsenj, welche Götter der indischen Ushas, der germanischen Ostara-Eostre als aufsteigende Sonne des neuen Jahres am nächsten entsprechen. Aber auch Savitar gehört hierher und der entsprechende römische Gott Janus, die Anfang und Ende der täglichen Wirksamkeit des Sonnengottes bezeichnen und in-

sofern auch männliche Gegenstücke zur indischen Ushas bilden, als diese die Pförtnerin des Himmels ist und nicht nur den Frühlingsanfang, sondern auch das tägliche Phänomen der aufsteigenden und sinkenden Sonne, resp. der Morgenröte und Abendröte repräsentiert. Auch Vivasvant und Jason, der Sonnenheros, gehören hierher, — und aus der slavischen Welt wohl noch der Božič, Svarožič, die junge Sonne des neuen Jahres; vielleicht der römische Ausel. Eine spätere Bildung der klassisch-indischen Zeit ist Aruṇa, die Morgenröte als Mann und Wagenlenker der Sonne gedacht.

b) weiblich gedacht.

Hier steht Ushas obenan, deren Doppeleigenschaft als Tagesgöttin und als aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs schon genügend hervorgehoben ist. Ihr entsprechen in der ersteren Eigenschaft die griechische Eos, die römische Mater Matuta, die litauische Auszra; in der letzteren die germanische Austrô-Eostre-Ostara. Auch die weibliche Sûryâ gehört wohl hierher, als die junge Sonne des neuen Jahres, die Sonnentochter, deren Gestalt uns jedoch erst bei der Besprechung des himmlischen Hochzeitsmythus in voller Deutlichkeit entgegentreten wird.

DIE SONNE ALS WAGENFAHRER.

(BEZIEHUNG DER SONNE ZU ROSS, RAD, WAGEN, FAHREN UND REITEN.)

Sehr charakteristisch für die arischen Sonnengötter ist ihre Eigenschaft als Wagenfahrer, und zwar insbesondere als Wagenfahrer mit Rossen, — oder, wenn wir diese Vorstellung in ihre Elemente zerlegen, die Beziehung der Sonne zu Roß, Rad, Wagen und Fahren, wozu als gelegentliche Varianten noch das Reiten, resp. auch die Benutzung anderer Fahrtiere hinzukommen.

Die Beziehung der Sonne zum Roß ruht vielleicht schon auf uralter theriomorphischer Anschauung. Man dachte sich die Sonne wohl selbst als Roß, als stolzen Renner, der in sicherem Lauf seine Bahn durchmißt, zur Himmelshöhe hinauf und wieder hinab

sprengt. Diese Vorstellung der Sonne als Roß oder Rennpferd tritt uns im Veda entgegen[1]. Sie ist wohl auch den germanischen Völkern eigen gewesen[2], — wir dürfen sie auch bei den anderen Ariern als ursprünglich vorhanden vermuten, obwohl sie nicht in weiterem Umfange sicher bezeugt ist. Noch näher aber liegt unzweifelhaft die Vorstellung der Sonne als eines Rades, das über den Himmel hin rollt oder gerollt, gefahren wird. Diese Vorstellung vom Sonnenrad ist uns denn auch sehr deutlich bei den Indern im Veda erhalten, sie tritt uns ebenso unzweifelhaft bei den Germanen entgegen, nicht nur in der nordischen Bezeichnung der Sonne als schönes Rad, Sonnenrad (fagrahvel, sunnu hvel), sondern namentlich auch in manchen zweifellos uralten Bräuchen, die zum Sonnenkultus der Vorzeit gehören und weiter unten geschildert werden sollen[3]. Auch den Griechen und Römern ist die Vorstellung der Sonne als eines Rades (*κύκλος*, solis rota) nicht unbekannt gewesen[4]. Es ist möglich, daß Adalbert Kuhn recht hat, wenn er auf diese einfachen Elemente von Roß und Rad die Vorstellung des Wagenfahrens der Sonne mit Rossen zurückführt[5]. Auf jeden Fall aber ist gerade diese letztere Vorstellung bei allen arischen Völkern sicher bezeugt, von deren Sonnengöttern wir überhaupt genauere Kenntnis haben, — in Asien wie in Europa. Es liegt daher Grund genug vor, dieselbe für uralt arisch zu halten. Die älteste Form der Vorstellung ist offenbar, wie wir schon gesehen haben, diejenige eines Rades, das von einem Roß über den Himmel hin gezogen wird. Daraus entwickelt sich dann mit der Zeit die höhere Vorstellung des

[1] Vgl. oben S. 18, nebst Anmerkung; Kuhn, Herabkunft S. 55; 2. Abdruck S. 51. 52.

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203; Roscher, Lexikon S. 1999.

[3] Vgl. oben S. 17; Kuhn, Herabkunft S. 54, 2. Abdruck S. 51, nebst der vorausgehenden Erörterung.

[4] Vgl. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie S. 1996. 1997; Kuhn, Herabkunft S. 68. 69; 2. Abdruck S. 63. 64.

[5] Vgl. Kuhn, Herabkunft S. 55, 2. Abdruck S. 52. Dazu Roscher, Lexikon S. 1999.

Sonnengottes als eines Wagenfahrers, der über den Himmel hin fährt.

Wir haben bei den Indern Sûrya und Savitar als solche Wagenfahrer mit Rossen kennen gelernt. Sieben lichte, schimmernde Rosse ziehen den Wagen des Sûrya, ein Paar goldene Rosse den goldenen Wagen des Savitar. Aber auch Ushas fährt auf schön geschmücktem Wagen, von weißen Rossen gezogen, statt deren an anderen Stellen freilich auch weiße Rinder erscheinen. Der alte persische Sonnengott Hvar wird als Besitzer schneller Rosse bezeichnet. Helios fährt mit seinem Viergespann von schneeweißen, lichtsprühenden Rossen, und auch Eos ist Wagenfahrerin und hat weiße Rosse wie Ushas. Ebenso ist Sol der ideale Wagenfahrer und Rosselenker der Römer, der Patron der Rennbahn, und auch die germanische Göttin Sôl fährt auf ihrem Wagen, von zwei Rossen gezogen. Den slavischen Völkern ist die Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne mit Rossen ganz geläufig, in verschiedenen Variationen. Bald sind es weiße, bald goldgraue, bald auch silberne, goldene und diamantene Rosse, die sowohl die männliche, als auch die weiblich gedachte Sonne ziehen (vgl. oben S. 42. 43). Ebenso ist auch die lettisch-litauische Saule Wagenfahrerin mit Rossen, während Uhsing als Reiter erscheint. Alles in allem darf man die Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne als typisch für die arischen Völker bezeichnen und es liegt durchaus kein zureichender Grund vor, warum wir dieselbe nicht für urarisch halten sollten. Die vedischen Inder können sie unmöglich etwa von den Griechen erhalten haben, oder umgekehrt die Griechen von den Indern, — und ebensowenig dürfte eine derartige Entlehnung bei den lettisch-litauischen Sonnenliedern wahrscheinlich sein. Die Arier der Urzeit kannten und besaßen das Roß, sie kannten auch den Wagen und seinen Gebrauch, — das steht sicher fest. Es liegt kein ausreichender Grund vor, ihnen — wie Schrader das tut — das Wagenfahren mit Rossen abzusprechen und nur das Fahren mit Rindern zuzugestehen. Es ist ihm darin auch schon von namhaften Forschern — wie Winternitz — widersprochen worden [1].

[1] Ja, Eduard Meyer ist der Ansicht, daß das Pferd erst durch die Iranier,

Umgekehrt läßt sich vielmehr das Wagenfahren der Sonne mit Rossen, bei sämtlichen hier in Betracht kommenden arischen Völkern, dafür ins Feld führen, daß den Ariern dies schon in der Urzeit geläufig war. Ein zwingender Beweis liegt darin natürlich nicht. Auch wenn das Wagenfahren mit Rossen den Ariern der Urzeit unbekannt war, hätten sie sich die Sonne auf einem Wagen, von Rossen gezogen, denken können, — denn mythologische Gestalten fahren und reiten auch öfters mit Tieren, die der Mensch zu diesem Zweck nicht benutzt und oft gar nicht benutzen kann. Vishṇu reitet auf einem Vogel, die Maruts, die indischen Sturmgötter, fahren mit Hirschen u. dgl. m. Indes liegt doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür vor, daß das Wagenfahren der Sonne schon in der Urzeit, ebenso wie später bei Indern, Griechen, Römern und Slaven, ein mehr oder weniger ausgezeichnetes, als vornehm und bedeutsam hervortretendes Wagenfahren der Menschenwelt widerspiegelt. War das Fahren mit Rindern das ältere, wofür in der Tat einige Anzeichen sprechen, so war das Fahren mit dem schnellen, stolzen, feurigen Roß vermutlich von Anfang an das vornehmere, edlere, auszeichnendere Fahren. Dies wurde daher ganz naturgemäß dem erhabenen Gott und Lenker des Tagesgestirns mit Vorliebe beigelegt, ohne daß darum andere Vorstellungen gänzlich ausgeschlossen gewesen wären. Über die Form und Art, wie sich die Arier der Urzeit den Sonnenwagen dachten, ob es ein Streitwagen war — wie keineswegs unmöglich[1] — oder ein andersartiges Vehikel, läßt sich ebensowenig etwas bestimmtes sagen, wie über die Zahl und Art der Rosse, die ihn

d. h. also Arier, in die vorderasiatische Welt gekommen sei. Der älteren Zeit Babyloniens sei das Pferd ebenso fremd wie der Ägyptens, dagegen tritt es uns seit dem 16. Jahrh. v. Chr. in der ganzen vorderasiatisch-ägyptischen Kulturwelt und ebenso in Kreta und Mykene als Kriegsroß am Streitwagen entgegen. Noch jahrhundertelang fand es keinerlei andere Verwendung. Vgl. Ed. Meyer, Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte, Sitz.-Ber. der Berliner Ak. d. Wiss., 1908, Gesamtsitzung am 9. Januar, S. 15.

[1] Vgl. M. Winternitz, Was wissen wir von den Indogermanen? (Sonderabdruck aus den Beilagen der Allg. Zeitung vom 20. Okt. bis 6. Nov. 1903) S. 39.

zogen. Vermutlich gab es auch damals schon verschiedene Variationen dieser Vorstellung. Das Wagenfahren der Sonne mit Rossen, in dieser oder jener Art, wird man aber wohl, wie ich glaube, für urarisch halten dürfen.

Daneben erschien der Sonnengott aber wohl auch gelegentlich als Wagenfahrer mit anderen Tieren, wie der indische Pûshan mit einem Ziegengespann fährt, Ushas außer mit Rossen auch mit weißen Rindern. Er wurde gelegentlich wohl auch als Reiter gedacht, wie insbesondere die Gestalt des lettischen Uhsing als Reiter ausgeprägt erscheint, und zwar stets als Reiter auf dem Roß, das mit der Vorstellung von diesem Gotte, dem Pferdegott, so untrennbar eng verbunden ist. Auch der griechische Helios tritt bisweilen, wenn auch nur selten, reitend auf; häufiger erscheint Eos als Reiterin[1]. Helle reitet auf einem goldenen Widder, Vishṇu auf einem wunderbaren Vogel, dem Garuḍa. Das alles sind Varianten, aus denen wir für die Urzeit nichts weiter schließen können, als daß ähnliche Varianten wohl auch damals schon existiert haben dürften, ohne daß wir imstande sind, sie näher zu bestimmen, da wir keine Vorstellung dieser Art bei allen oder auch nur mehreren der hier in Betracht kommenden Stämme aufzuweisen vermögen.

DIE SONNE ALS BOOT UND BOOTFAHRER.

Weniger weit verbreitet wie die eben besprochene Vorstellung findet sich diejenige der Sonne als Boot und Bootfahrer bei den arischen Völkern bezeugt. Immerhin erscheint dieselbe deutlich an mehreren Punkten. Im Veda ist vom Sonnenschiff die Rede, in welchem sich der Himmelsgott Varuṇa schaukelt, ebenso von den Schiffen, mit denen Pûshan den Botengang der Sonne ausführt. Griechische Denker nennen die Sonne „kahnartig" und Helios soll in einem goldenen Boot vom Niedergang zum Aufgang

[1] Vgl. Roscher, Lexikon S. 1999; Preller, Gr. Mythol. 3. Aufl., II, S. 80: „Den Sonnengott als Reiter zu denken, scheint weniger üblich gewesen zu sein als zu Wagen, doch ist auch dieses Bild nicht unerhört."

hin fahren. Eine ähnliche Vorstellung haben die Letten, bei denen die Sonne abends in ein goldenes Schifflein fällt, das Morgens beim Aufgehen hinter ihr auf den Wellen bleibt (s. oben S. 23). Gelegentlich wird auch die lettische Sonne (oder Sonnentochter) von dem Gottessohne mit einem Boot gerettet, — eine entfernte Parallele zur Argonautensage, wo die Sonnenhelden mit dem Schiff Argo fahrend das Sonnenlicht (das goldene Vlies des Sonnenwidders) retten. Es ist danach nicht unmöglich, ja vielleicht nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Vorstellung in ihren Wurzeln schon in der arischen Urzeit vorhanden war. Die Sonne ist Boot und Bootfahrer, wie sie Roß, Rad und Wagenfahrer war, das Fahrzeug und dann auch der Fahrende. Indessen darf hier nicht verschwiegen werden, daß die Vorstellung von dem Sonnenboot, resp. dem Bootfahren des Sonnengottes auch den Ägyptern sehr geläufig ist. Auf den Denkmälern sehen wir Horus, den Sonnengott, im Kahne fahren (vgl. Plut. Is. und Osir. 24). Die assyrischen Denkmäler aus Ninive zeigen becherartige Fahrzeuge, wie sie zur Schiffahrt auf dem Tigris stromabwärts dienten, in gleicher Funktion[1]. Wir haben es hier also keinesfalls mit einer speziell arischen Vorstellung zu tun und man könnte an Entlehnung denken. Bei den Griechen namentlich läge eine Beeinflussung seitens der eben genannten Völker recht nahe, zumal auch die Vorstellung vom Sonnenbecher sich bei den griechischen Lyrikern findet (Roscher a. a. O., S. 1996). Allein die sehr ursprüngliche Form, in welcher die Vorstellung vom Sonnenboot bei den lettisch-litauischen Völkern auftritt, macht es doch wiederum wahrscheinlicher, daß wir es auch in diesem Falle mit altarischen Vorstellungen zu tun haben. Sie sind aber jedenfalls nicht arisch allein, sondern finden sich auch bei anderen Völkern. Speziell arisch ist vielleicht die Rettung der Sonne mit einem Boot, durch Sonnenhelden oder sonstige Lichtheroen. Auf diese Frage werden wir weiter unten noch einmal zurückkommen müssen. Daß die ganze Vorstellung letzten Endes von dem Monde herstammen und von ihm auf die Sonne übertragen sein dürfte, ist bereits oben

---

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythol., 3. Aufl., S. 355 Anm.

bemerkt worden. Es muß das aber schon in urarischer Zeit geschehen sein.

DAS HÜPFEN, SPRINGEN, TANZEN UND SCHAUKELN DER SONNE.

Speziell arisch scheint die höchst merkwürdige Vorstellung vom Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln der Sonne zu sein, die uns an vielen verschiedenen Punkten des arischen Völkergebietes, in Asien wie in Europa, gut bezeugt entgegentritt. Wir fassen das Schaukeln mit dem Springen und Tanzen der Sonne zusammen, da es offenbar auf dieselbe oder doch eine ähnliche einfache Grundvorstellung einer mehrfachen Auf- und Abwärtsbewegung des Sonnenballs zurückgeht, welche insbesondere zu gewissen Zeiten des Jahres von den arischen Völkern angenommen wurde und zum Teil noch heute angenommen wird. Man glaubte, wie ich in einer besonderen Abhandlung nachgewiesen habe [1], daß die Sonne, namentlich im Frühlingsanfang und zur Zeit der Sommersonnenwende, also die kräftig neu aufsteigende und die auf ihrem Höhepunkt befindliche Sonne, offenbar in freudiger Erregung, in stolzem Hochgefühl, hüpfe, springe, tanze oder sich schaukle. Worauf dieser merkwürdige Glaube beruht, kann hier noch nicht näher untersucht werden. Unsere Aufgabe ist es zunächst, die Tatsache festzustellen, daß derselbe bei den verschiedensten arischen Völkern lebendig war und noch lebendig ist. Im übrigen aber darf die Frage, wie solcher Glaube zu erklären, woraus er entsprungen, wohl als eine völkerpsychologisch sehr interessante bezeichnet werden. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß derselbe auf optische Täuschungen zurückzuführen sein dürfte, da für solche gerade im Frühlingsanfang oder zur Sommersonnenwende kaum ein besonderer Grund vorliegt. Meiner Ansicht nach wird die Erklärung dieses Glaubens vielmehr in der starken phantasievollen Anlage der Arier zu suchen sein, welche sich die Sonne zu den schon erwähnten, bedeutungsvollen Zeitabschnitten des Jahres

[1] Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder. (In den Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXXII, 1902.)

freudig und stolz erregt vorstellten und ebendarum nun auch eine freudige Bewegung, ein lustiges Hüpfen, Springen, Tanzen oder Schaukeln des siegreichen Tagesgestirns geradezu leibhaftig wahrzunehmen sich einbilden mochten. Besonders wichtig aber erscheint es wohl, daß die Menschen selbst um diese Zeit in froher Erregung hüpften, sprangen, tanzten und sich schaukelten — und nichts liegt näher, als eine Übertragung dieser menschlichen Freudenäußerungen auf das himmlische Sonnenwesen. Das Tanzen und Schaukeln der Menschen bei den Sonnenfesten hatte aber auch, wie wir weiterhin sehen werden, eine magisch-kultliche Bedeutung, und es steht ganz in Zusammenhang mit den Vorstellungen primitiver Völker, daß derartige magisch-kultliche Handlungen auf die Götter selbst übertragen werden, deren resp. Tun als besonders wirksam gilt. Insbesondere ist die Vorstellung vom Tanzen der Götter eine wohlbekannte und nicht nur bei den Ariern nachgewiesen [1]. In diese Reihe gehört jedenfalls auch die Vorstellung der Arier vom Tanzen, ebenso aber wohl auch die vom Schaukeln der Sonne zu gewissen Zeiten. Doch nun zu den Tatsachen, die auf jeden Fall ein bedeutsames Kapitel altarischen Sonnenglaubens bilden.

Wir haben gesehen, daß die indische Ushas als Tänzerin gefaßt, oder einer solchen verglichen wird. Vom „Tanze dieser und der folgenden Morgenröte" redet ein Lied des Rigveda (10, 29, 2). Ebenso erscheint auch Eos als Tänzerin, und bei den germanischen Völkern in Deutschland, England und Dänemark ist weithin der Glaube verbreitet, daß die Sonne beim Aufgehen (oder auch vor dem Untergehen) am Ostertage einen Freudentanz hält oder drei Freudensprünge tut. Es ist das alte Fest des Frühlingsanfangs oder Jahresanfangs, das Fest der Göttin Austrô-Eostre-Ostara, der neu aufsteigenden Sonne. Auch der entsprechende männliche Gott der Letten, der Pferdegott Uhsing, der ganz deutlich die aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs darstellt, wird springend und tanzend gedacht und geschildert. Tanzend erscheint auch

[1] Vgl. mein Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda", Leipzig 1908, S. 24ff. und die dort angeführten hervorragend wichtigen Arbeiten von K. Th. Preuß.

die weiblich gedachte Sonne in lettischen Liedern, und nach dem Glauben des lettisch-litauischen Volkes hüpft und springt sie oder dreht sich tanzend beim Aufgehen am Johannistage. Denselben Glauben finden wir bei den Russen zur Zeit der Sommersonnenwende speziell auf den Peterstag fixiert. Wir sehen also, daß das Hüpfen, Springen und Tanzen sich namentlich bei der neu aufsteigenden, insbesondere der weiblich gedachten aufsteigenden Sonne findet — so bei Indern, Griechen, Germanen. Aber auch die entsprechende männliche Gottheit der Letten, Uhsing, hüpft, springt und tanzt, — und bei den Letten sowie bei den Slaven wird das Hüpfen, Springen und Tanzen der Sonne zur Sommersonnenwende geglaubt.

Die Vorstellung von der Sonne als einer Schaukel, resp. einer goldenen Schaukel findet sich deutlich im Rigveda ausgesprochen, und daß dies eine tiefgewurzelte alte Vorstellung war, geht mit Sicherheit daraus hervor, daß dieselbe im Ritual des indischen Sonnwendfestes eine wichtige Rolle spielt. Die Sonnenschaukel wird bei diesem Feste, wie wir weiterhin sehen werden, geradezu leibhaftig vorgeführt. Wie die Sonne aber nicht nur Roß und Rad, sondern auch Wagenfahrer und Reiter ist, nicht nur Boot, sondern auch Bootfahrer, so ist sie auch nicht nur Schaukel, sondern ebenso Schaukler oder Schauklerin. Schaukelnd erscheint am Ostertag oder Georgentag der Sonnengott bei den Slaven im Balkan, — und jung und alt schaukelt ihm zu Ehren um diese Zeit. „Ligo, ligo“, d. h. „schaukle, schaukle!“ singen die Letten und Litauer noch heutzutage zur Johanniszeit. Die Zeit des allgemeinen Schaukelvergnügens ist aber auch bei den Letten die Osterzeit. So finden wir die Vorstellung vom Schaukeln der Sonne ebensowohl zu Ostern wie zur Sommersonnenwende fixiert und mit der Vorstellung vom Hüpfen, Springen und Tanzen der Sonne zum Teil untrennbar eng verbunden. Das tritt namentlich bei den Letten deutlich hervor. In ihren Sonnwendliedern erscheint die Sonne ebensowohl schaukelnd als hüpfend und springend; zur Osterzeit aber hüpft und springt ihr Gott Uhsing, während alle Welt sich mit Schaukeln vergnügt. Die Inder zeigen das Tanzen bei der Ushas, also der neu aufsteigenden Sonne, das

Schaukeln insbesondere zur Sonnenwende, also beim Höhepunkte ihres Aufsteigens. Die Slaven haben umgekehrt die Vorstellung vom Schaukeln der Sonne zur Frühlingszeit, die vom Hüpfen und Springen derselben zu Johannis. Offenbar, das lehrt die Vergleichung, sind beide so nahverwandte Vorstellungen den arischen Völkern schon seit der Urzeit eigen, und offenbar sind sie schon seit alters ebensowohl zur Zeit des Frühlingsanfangs wie zur Zeit der Sommersonnenwende lebendig gewesen und daher zum Teil noch jetzt lebendig. Inder, Slaven, Letten und Litauer haben beide Vorstellungen nebeneinander bewahrt, und zwar die Letten und Litauer in besonders ursprünglicher Form. Die Germanen haben wenigstens die des Hüpfens, Springens und Tanzens zur Osterzeit bis auf den heutigen Tag noch zäh erhalten. Bei den Griechen lebte nur ein blasser Rest der Tanzvorstellung fort, bei den Römern auch dieser nicht. Die Inder und die lettoslavischen Völker erscheinen demnach in erster Linie als treue Bewahrer der erwähnten Vorstellungen. Da dies aber zugleich die hier am meisten in Betracht kommenden Bhaga-Völker sind, darf man vielleicht daraus schließen, daß jene Vorstellungen insbesondere bei den Bhaga-Völkern lebendig gewesen sein mögen. Die so charakteristische Grundvorstellung einer lebhaften freudigen Auf- und Abwärtsbewegung der Sonne, zu gewissen Zeiten des Jahres, dürfen wir aber jedenfalls als urarisch bezeichnen.

DIE SONNE ALS AUGE DES HIMMELSGOTTES.

Ebenso ist urarisch wohl auch die Vorstellung der Sonne als Auge des Himmelsgottes. Wir finden sie bei den Indern im Rigveda, wo die Sonne das Auge des Varuṇa oder auch des Mitra und Varuṇa genannt wird. Wir finden sie auch bei den Iraniern, den Griechen und den Germanen, — also in Asien wie in Europa bei arischen Völkern bezeugt. Das berechtigt uns wohl, dies schöne, ja großartige Bild in die Urzeit zurück zu versetzen[1]. Möglich, daß sich dasselbe auch bei anderen Völkern vorfand.

[1] Vgl. oben S. 18. 37. Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl., S. 352. Grimm, Deutsche Mythol. 4. Aufl., II, S. 585. Roscher, Lexikon S. 1997.

So hat der römische Schriftsteller Macrobius zunächst Ägypten im Auge, bei seiner Angabe, das Altertum nenne die Sonne das Auge des Jupiter [1]. Doch auf Ägypten werden wir die diesbezüglichen Vorstellungen der Inder und Germanen schwerlich zurückführen können. Ich halte sie entschieden für urarisch.

DIE SONNE ALS APFEL.

Die Vorstellung der Sonne als Apfel ist, wie wir gesehen haben, den Griechen, Germanen, Slaven und Letten geläufig, — bei den letzteren wieder in großer Ursprünglichkeit erhalten. Inder und Perser [2] haben, soweit ich bis jetzt sehe, nichts sicher Entsprechendes. Es scheint diese Vorstellung daher eine europäisch-arische zu sein. Möglich ist freilich, daß die asiatischen Arier dieselbe verloren haben, allein es ist doch notwendig, zunächst die Beschränkung auf Europa zu konstatieren. Können wir auch bei den Indern und Persern nicht gerade das Bild eines Apfels erwarten, so wäre doch die Umbildung in eine andere Frucht bei ihnen möglich gewesen. Doch ist bis jetzt etwas Derartiges noch nicht sicher nachgewiesen [3]. Bei den europäischen Ariern aber hat die Vorstellung vom Sonnenapfel oder den Sonnenäpfeln, auch dem zugehörigen Apfelbaum usw. festen Boden, wie es scheint, seit uralter Zeit. Sie hat eine ganze Reihe poetischer Bilder erzeugt und als Motiv im Mythus und Märchen bis in die neuere Zeit hinein befruchtend gewirkt [4].

TIERGESTALTIGE VORSTELLUNGEN VON DER SONNE.

Bei allen arischen Völkern finden sich tiergestaltige Vorstellungen von der Sonne und nach den allgemein ethnologischen Voraus-

---

[1] Macrobius, Sat. 1, 21, 12; Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl., S. 352 Anm.

[2] Vgl. indessen jetzt Lessmann in OLZ 1905 Spalte 219 „der Schütze mit dem Apfel in Iran“ und G. Hüsing, Kyrossage, S. 65.

[3] Immerhin ist es möglich, daß bei den Indern der Udumbarabaum (Ficus glomerata) mit seinen orangefarbigen eßbaren Früchten vikarierend für den Apfelbaum eingetreten ist. Sein Holz wird vielfach beim Opfer verwendet, unter anderem auch zum Bau der Sonnenschaukel, beim Sonnwendfest Mahâvrata (vgl. unten).

[4] Vgl. dazu Mannhardt a. a. O., S. 103ff. 209ff.

setzungen darf man dieselben wohl als Reste uralter Zeit betrachten. Indessen fällt es auf und muß wohl beachtet werden, daß keine einzige dieser Vorstellungen übereinstimmend an vielen Punkten des arischen Völkergebietes auftritt, daß sich vielmehr im allgemeinen recht viel Schwanken und Verschiedenheit der Gestaltungen geltend macht.

Von der Vorstellung der Sonne als Roß haben wir schon gesprochen. Mit einiger Sicherheit läßt sie sich eigentlich nur in Indien nachweisen, sie mag aber vielleicht im Hintergrunde der Vorstellung vom reitenden Uhsing (resp. auch Helios, Eos), sowie der weitverbreiteten Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne mit Recht gesucht werden.

Es fragt sich nun, ob wir noch andere spezielle Tiergestalten der Sonne für urarisch ansprechen dürfen. So z. B. die Vorstellung der Sonne als einer Kuh oder eines Stieres, als Widder, als Eber, als Vogel u. dgl. m.

Die Sonne als Kuh, resp. als Stier oder Ochse, ist hier und da, doch nicht sehr reichlich bezeugt. Im Veda erscheinen zwar die Sonnenstrahlen als Kühe oder Rinder der Ushas, diese Göttin fährt auch mit einem Gespann lichter oder rötlicher Rinder, auch wird von den Morgenröten als Kühen oder rötlichen Kühen gesprochen (z. B. RV 1, 92, 1; 4, 51, 8), in der Einzahl aber erscheint Ushas selten als Kuh bezeichnet oder mit einer solchen verglichen (z. B. RV 5, 1, 1). Die Sonne scheint einmal als Stier gefaßt, der die Morgenröten vor sich her treibt (RV 3, 61, 7), — doch ist das Bild kein geläufiges. Es fallen einem dabei die heiligen Rinderherden (resp. auch Lämmerherden) des Helios ein, von denen schon Homer zu erzählen weiß. Übrigens hat Hillebrandt wohl recht, wenn er sagt, daß die Rinder, wie auch die Rosse, der Morgenröte nur ein mythologisches Synonymum für die Morgenröte selber sind (vgl. Ved. Myth. II, S. 37). In russischen Rätseln scheint der Tag oder die Sonne als weißer oder grauer Ochse, resp. als weiße Kuh aufzutreten[1] und Mannhardt sucht vielleicht mit Recht die Sonne in der „bunten Kuh" der west-

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 308.

preußischen Redensart: „Weiß Gott und die bunte Kuh", d. h. „weiß Gott und die allsehende Sonne, der allsehende Tag"[1]. Es ist auch ganz gut möglich, daß diese und ähnliche Bilder uralt arisch sind, doch erscheint vorderhand das Material noch als recht mager.

Die Sonne als Widder, resp. goldener Widder gefaßt begegnet uns bei den Griechen und Slaven, als goldborstiger Eber tritt sie uns bei den Germanen entgegen. Das Verbreitungsgebiet dieser beiden Bilder ist also kein großes. Etwas weiter reicht vielleicht die Vorstellung von der Sonne als einem Vogel. Sie liegt im Veda unzweifelhaft sicher vor, — sie ist wohl auch in dem Wundervogel Garuḍa zu suchen, den Gott Vishṇu reitet. Im Veda wird die Sonne wiederholt der himmlische oder der rötliche Adler genannt[2], — oder auch einfach der Vogel, der Eigeborene[3]. Dazu stimmt nun der deutsche Sonnenvogel oder Sonnenschwan[4], — und vielleicht darf man auch an die äschyleische Bezeichnung des Helios als Vogel des Zeus[5] erinnern, wenn dieselbe auch, wie Roscher (a. a. O., S. 1998) meint, nur als ein kühnes Bild des Dichters zu fassen sein mag. Sie zeigt doch, daß ein solches Bild dem griechischen Geiste nicht zu fern lag. Vielleicht auch dürfen wir in der Lerche eines merkwürdigen lettischen Liedes die Sonne erkennen, da die Lerche darin als Variante für den Sonnengott Uhsing auftritt, resp. umgekehrt[6]. Möglicherweise ist also wirklich die Vorstellung der Sonne als eines himmlischen Vogels uralt arisch.

Im allgemeinen werden wir sagen müssen, daß eine tiergestaltige Vorstellung der Sonne bei den Ariern vielfach angetroffen wird, daß wir aber keine bestimmte Tiergestalt in dieser Ver-

[1] Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203 Anm.

[2] suparṇá, mit den Epithetis divyá, ásura, aruṇá, aruṣá.

[3] mārtāṇḍá; auch mṛgás távishmān RV 7, 87, 6 ist wohl mit Recht als „der große Vogel" übersetzt und auf die Sonne gedeutet worden.

[4] Vgl. Roscher, Lexikon S. 1997; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203; Germ. Mythen 39. 375 ff.

[5] *Ζηνὸς ὄρνις* Suppl. 212.

[6] „Die Lerche braut Bier in der Fußspur des Rößleins", — oder „Der Uhsing bereitet Bier in der Fußspur des Rößleins."

wendung sehr weithin und sicher bei ihnen bezeugt finden. Der Urzeit war wohl vermutlich eine mannigfaltige, wechselnde theriomorphische Vorstellung eigen, von der sich nur Trümmer und Reste bei den einzelnen arischen Völkern erhalten haben. Die Vorstellung des Vogels ist wohl am besten bezeugt. Aber auch die des Rosses, der Kuh und des Widders sind vielleicht uralt, — wir können das nur nicht bestimmt behaupten.

SONNENLICHT ALS GOLDENES VLIES, ALS LICHTES FELL, ALS ROTER ROCK ODER DECKE.

Die Argonautensage lehrte uns die Vorstellung vom Sonnenlicht als goldenes Vlies, als Fell eines goldenen Widders kennen. Ihr verwandt ist offenbar die Vorstellung vom roten Rock, Mantel oder Decke der Sonne, die sie beim Untergang oder Aufgang ausbreitet, aufhängt oder dgl. Es handelt sich in all diesen Fällen um das schöne, rote oder goldige Licht der aufgehenden oder untergehenden Sonne, das in ebenso naivem wie poetischem Bilde gefaßt wird. Das Bild des roten Rockes, des Mantels oder der Decke ist am bestimmtesten bei den Letten und Litauern bezeugt, außerdem wohl auch bei Slaven und Germanen. Die Vorstellung ist aber wohl nicht auf die europäischen Arier beschränkt. Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß auch die Inder einst dieses Bild besessen haben. Der Grund, den ich zunächst zur Unterstützung dieser Annahme ins Feld führen möchte, wird manchem vielleicht etwas wunderlich erscheinen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß das Bild vom Fell wie auch vom Kleid, resp. von einem Gewebe im Rigveda sich ebenfalls findet, aber nicht vom Licht der Sonne, sondern gerade vom Dunkel der Nacht gebraucht, z. B. RV 4, 13, 4 heißt es vom Sonnengott Sûrya: Du gehst dahin, das Gewebe, das dunkle Kleid ablegend; des Sûrya Strahlen haben abschüttelnd die Finsternis wie ein Fell in die Wasser getan; RV 7, 63, 1: Aufgeht der herrliche Sûrya, das Auge des Mitra und des Varuṇa, der Gott, der die Finsternisse wie ein Fell zusammengewickelt hat. — Vielleicht lebte das Bild vom Fell, von der Decke oder dem Kleid

ursprünglich in Anwendung auf beide, Sonnenlicht und Dunkel, — als lichtes und als dunkles Fell oder Kleid gefaßt. Die Europäer hätten eines, die Inder das andere bewahrt. Mir scheint diese Annahme keineswegs so unwahrscheinlich zu sein. Sie wird weiter noch sehr wesentlich durch ein interessantes rituell gewordenes Spiel beim indischen Sonnwendfest unterstützt. Ein Arier und ein Çûdra kämpfen um ein weißes, rundes Fell, das schließlich der Arier gewinnt. Hier ist längst unzweifelhaft richtig erkannt worden, daß das weiße, runde Fell die Sonne darstellt. Wir werden weiterhin noch ein anderes indisches Sonnwendspiel kennen lernen, bei welchem ebenfalls die Sonne oder das Sonnenlicht durch ein Fell vertreten ist. Danach wird man wohl auch diese Vorstellung als eine altindische anerkennen müssen, und die Vergleichung erweist dieselbe weiter als altarisch.

DIE SONNE ALS GEFÄSS.

In den lettischen Liedern erscheint die Sonne mehrfach als goldene Kanne, die die Sonnentochter im Meere wäscht[1] oder die Johannchen (der Heilige des Johannisfestes) zerschlägt[2]. Die Sonnentochter ertrinkt bei diesem Geschäft, — es handelt sich da offenbar um den Untergang der Sonne im Meere. Das Zerschlagen der Kanne, die übrigens von den Gottessöhnen mit silbernen Dauben ausgebessert wird, deutet wohl auf den Niedergang der Sonne von Johannis an. Auch als goldener Becher, mit dem die Gottessöhne spielen, scheint die Sonne in diesen

---

[1] Vgl. das Lied bei Mannhardt Nr. 39:

> Schmettere Perkun in den Quell
> Bis in den Grund hinein;
> Gestern Abend ertrank die Sonnentochter,
> Die goldene Kanne waschend.

Dazu vgl. ebenda eine Variante und Nr. 40.

[2] Mannhardt Nr. 57:

> Johannchen zerschlug die Kanne,
> Auf einem Stein sitzend,
> Der Gottes Sohn bebänderte sie
> Mit silbernen Dauben.

Liedern aufzutreten. Mit der Vorstellung der Sonne als einer Kanne vergleiche man das Folgende: „Im tirolischen Losertale sieht man in der heiligen Johannisnacht auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne, aus der das flüssige Gold hervorquillt, wie Bier aus der schäumenden Kanne. Es ist aber noch kein Sonntagskind gekommen, Kanne und Gold zu gewinnen." (Vgl. Feuilleton im Fremdenblatt, 23. Juni 1904 „Sonnwendzauber", S. 14, gez. M. K.) Die Vorstellung vom Sonnenbecher finden wir auch bei den Griechen, aber in eigentümlicher Weise mit derjenigen vom Sonnenboot vermengt, da Helios in diesem Becher über den Ozean fährt [1]. Als Schale erscheint die Sonne in einem deutschen Regenlied und in einem russischen Rätsel [2]. Auch den Indern scheint eine ähnliche Vorstellung nicht fremd zu sein. So stellt z. B. beim Pravargyaopfer ein Kessel mit glühend heißer Milch symbolisch die Sonne dar (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda S. 447—451). Ob mit der herrlichen Götterschale oder dem Götterbecher, den der himmlische Künstler Tvashṭar geschaffen, die Sonne oder der Mond gemeint sei, ist schwer zu entscheiden. Gerade der Mond scheint bei den Indern gern als Gefäß gedacht zu sein, voll himmlischen Nektars, den die Götter schlürfen. Ist es leer, so wird es neu gefüllt, — daher das Abnehmen und Wachsen des Mondes. Es erscheint nicht unmöglich, daß die Vorstellung der Sonne als eines Gefäßes uralt arisch ist, — vielleicht aber wurden auch beide, Sonne und Mond, in der Urzeit gelegentlich unter diesem sehr naheliegenden Bilde gedacht, als herrliche himmlische Gefäße geschildert. Spuren ähnlicher Auffassung zeigen sich jedenfalls weithin über das arische Völker-

---

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythol. I, S. 355. Die Sonne als *δέπας* bei Stesichorus; auch Peisandros von Kameiros. Vgl. Mannhardt, Sonnenmythen S. 102. 103.

[2] Der betreffende deutsche Vers lautet nach Mannhardt a. a. O., S. 101:

> Sunn, Sunn, kumm wedder
> Met din golden Fedder,
> Met din golden Schål,
> Beschin uns alltomål.

Das russische Rätsel: „Eine Schale voll Oel ist der ganzen Welt genug".

gebiet verstreut. Sehr möglich, daß auch diese Vorstellung vom Monde ausgegangen, früh aber schon auf die Sonne übertragen ist.

Für urarisch halte ich demnach 1. die Vorstellung von der Sonne als Rad und als Wagenfahrer mit Rossen; 2. die Vorstellung der Sonne als Boot und Bootfahrer; 3. die Vorstellung vom Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln der Sonne; 4. die Vorstellung der Sonne als Auge des Himmelsgottes; und 5. die Vorstellung der Sonne in verschiedenen Tiergestalten, — vielleicht als Roß, Rind, Vogel u. dgl. m. — Wahrscheinlich gehört in diese Reihe auch noch 6. die Vorstellung des Sonnenlichtes als lichtes oder goldenes Fell, roter Rock, Mantel oder Decke; 7. vielleicht die Vorstellung der Sonne als Gefäß.

Für europäisch-arisch müssen wir zunächst die Vorstellung der Sonne als Apfel halten, da wir diese oder etwas Analoges bei den asiatischen Ariern nicht nachweisen konnten. Möglicherweise aber ist auch sie trotzdem uralt, nur den Indern und Persern im Laufe der Zeit verloren gegangen.

DIE SONNE — EIN FEUER.

Wir haben bisher eine jedenfalls auch schon uralte und wichtige Vorstellung von der Sonne ganz unberücksichtigt gelassen, aus dem einfachen Grunde, weil dieselbe in die Reihe der mythischen Bilder, der mythischen Gedanken und Vorstellungen nicht eigentlich hinein gehört. Es ist dies die unmittelbare, instinktive oder elementare Erkenntnis, daß die Sonne ein Feuer sei. Sie wird nicht einem solchen *verglichen*, sondern sie ist ein Feuer, — ein großes Feuer, das am Himmel brennt. Sie leuchtet und strahlt, sie wärmt und brennt wie jedes andere Feuer — und besitzt somit dessen charakteristische Eigenschaften. Schon der Urmensch muß, als er das Feuer kennen lernte, die Wesensverwandtschaft desselben mit der Sonne unmittelbar, instinktiv, wenn auch vielleicht noch dunkel und unausgesprochen empfunden haben. Auf dieser ganz richtigen elementaren Erkenntnis beruht offenbar die enge Beziehung des Feuers zu dem Sonnenkultus. Im Feuer hatte der Mensch gewissermaßen etwas Sonnenhaftes,

Sonnengleiches, Sonnenartiges in seiner nächsten Nähe, — es stand ihm zu Gebote, er hatte die Erzeugung, die Anfachung und Erhaltung der Flamme in seiner Hand. Es war ein Element des Lichtes und der Wärme, — und Licht und Wärme waren es ja, um derentwillen er die Sonne suchte, sie freudig begrüßte und ehrte. Sehr natürlich darum, daß ein Entflammen von Feuern, eine eifrige Pflege der lodernden Flamme schon früh als ein Dienst empfunden werden konnte und mußte, den man der Sonne leistete, — ein Dienst im eigentlichsten Sinne des Wortes —, und als eine Freude, die man ihr bereitete. War die Sonne schwach, von den Nächten des Dunkels und der Kälte bedrängt, dann mußte es sie freuen, es mußte sie stärken, ihr helfen, wenn der Mensch das verwandte Element des Feuers in hellen Flammen emporlodern ließ. Auf diesen ganz elementaren Gedanken ruht ein so wesentlicher Teil des Sonnenkultus überhaupt, daß wir ihrer schon hier gedenken mußten. Es ruht auf ihnen jener „Sonnenzauber", den man in verschiedenen Kulthandlungen mit dem feurigen Element aufgedeckt hat. Was sich in späterer Zeit als heilige Handlung, in festen Formen von Priestern geübt, uns darstellt, — das war ursprünglich wohl nur freudiger Ausdruck der Sympathie, eifriges, frohes Bestreben, das große Feuer im Himmelsraum mit irdischem Feuer, dem verwandten Element des Lichtes und der Wärme, zu begrüßen, — durch Mehrung dieses Elementes jenes große wichtige Feuer selbst zu kräftigen und zu erfreuen, damit es die ganze Welt erwärme und alles gedeihen lasse. Dieses ganz naive, ganz elementare Empfinden und Streben spricht in ursprünglichster Form eines jener lettischen Liedchen aus, die dem Gotte der aufsteigenden Frühlingssonne, Uhsing, gewidmet sind (Auning Nr. 38):

Laßt uns Holz aufs Fuder laden,
Laßt es uns dem Uhsing zuführen,
Auf daß er großes Feuer zünde,
Auf daß er die Welt erwärme;
Damit am Leben bleiben die braunen Pferde,
Die geäpfelten Rößlein.
Fastnacht läßt kalte Tage erwarten,
Droht alle durch Frost zu töten.

Das ist nicht nur ein Zeugnis für Frühlingsfeuer der Letten zu Ehren des Uhsing, es gibt uns auch die ganz naive Begründung, warum man diese Feuer entfachte. Man will dem Sonnengott helfen, sein Feuer recht groß zu machen, damit er die Welt erwärmen, den Frost bezwingen könne. Dazu muntert das Volk gegenseitig sich auf mit frohem Gesang, dazu braucht es noch keine Priester. Was hier so naiv, so volksmäßig sich ausspricht, das tritt uns in Indien schon in vedischer Zeit als feierliche Kultushandlung entgegen, als komplizierte religiöse Zeremonie, mit symbolischem Kern, — einst so einfach und volksmäßig heiter, jetzt ein ernster Akt, nur noch von kundigen Priestern vollziehbar. Nur dem grübelnden Denker enthüllt sich jetzt noch der Kern der Handlung, als ein „Symbol", als ein „Sonnenzauber", nicht jedem mehr faßbar. Zwischen dem lettischen Lied und dem indischen Opfer liegt ein fast unabsehbar weiter Zeitraum kultureller Entwicklung, — die Letten bezeichnen den Anfang, die vedischen Inder das Ende derselben.

Die Wesensgleichheit von Sonne und Feuer ist den vedischen Indern ein geläufiger Gedanke. Er nimmt bei den priesterlichen Denkern jener Zeit die Form theologischer Spekulation an. Wir hören da oft von der dreifachen Geburt des Feuergottes Agni: am Himmel zuerst, sodann aus den Wassern (der Luft) und endlich auf Erden aus den Reibhölzern der opfernden Menschen. Über die Wassergeburt des Gottes gibt es verschiedene Meinungen — wir kommen später darauf zurück —, auch nennen andere Dichter noch andere Geburten, z. B. die aus dem Stein, — unzweifelhaft aber, unbestreitbar und unbestritten ist der am Himmel geborene Agni das Sonnenfeuer. Agni leuchtet mit hellem Glanz als Sonne am Himmel. Die Sonne ist eine der verschiedenen Erscheinungsformen des Feuergottes, — das ist ein feststehendes Dogma der vedischen Zeit[1]. Die priesterlichen Denker jener Tage, wo alles sich um das Opfer dreht, gehen aber noch weiter. Sie sehen in der Sonne das Opferfeuer der

[1] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 106. 108 ff. Macdonell, Vedic Mythology S. 93; Hillebrandt, Vedische Mythologie, II, S. 112.

Götter, dessen irdisches Abbild das Opferfeuer der Menschen — der Agni des Âhavanîya-Altars — darstellt[1]. Wir können auf die mannigfaltigen Spekulationen über Agni und die Sonne, über himmlisches und irdisches Feuer und ihre Beziehungen zueinander hier nicht näher eingehen. Man findet sie in den Werken von Hillebrandt, Macdonell, Oldenberg und anderen Forschern zusammengestellt. Den einen Gedanken aber müssen wir doch als Erbe der Urzeit hervorheben, nur priesterlich gefaßt und umgedeutet, — den Gedanken, daß das Feuer der Menschen, jetzt das heilige Opferfeuer, der Sonne hilft, sie kräftigt und fördert.

Was ursprünglich wohl nur zu gewissen Zeiten des Jahres nötig erschien und geübt wurde — der Sonne gegen die Mächte des Dunkels und der Kälte durch Feuerentfachung helfend beizuspringen —, das ist bei den vedischen Indern schon zum feststehenden täglichen Brauch geworden. Täglich um die Zeit des Sonnenaufgangs wird das heilige Feuer angeschürt und eine Spende von Milch in denselben dargebracht. Die Brâhmaṇas aber, die großen theologischen Werke jener Zeit, lassen deutlich erkennen, welche Bedeutung und Kraft diesem täglichen morgendlichen Feueropfer, dem Agnihotra, beigemessen wurde. Sie sagen geradezu, daß ohne dasselbe die Sonne gar nicht aufgehen würde! Man hat daher nicht Unrecht gehabt, diese Zeremonie als einen „Sonnenzauber" zu bezeichnen[2]. Wir dürfen vermuten, daß ursprünglich solche Kraft, die Sonne zu fördern, vor allem dem neu angelegten, neu durch die Reibung gewonnenen, noch nicht abgenutzten, nicht alt gewordenen Feuer beigemessen wurde. Und darum wohl finden wir die wichtige Zeremonie der Neuanlegung des heiligen Feuers, die der Brahmane im Frühling, der Kshatriya im Sommer vollziehen soll, mit merkwürdigen Bräuchen verbunden, die unzweifelhaft deutlich symbolisch auf die Sonne hinweisen. Ein junges Roß, das Symbol der Sonne, muß seinen rechten Vorderfuß auf die Stätte des Opferfeuers setzen. Ein Wagen oder ein Rad,

[1] S. Hillebrandt a. a. O., S. 145.

[2] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 109; Hillebrandt, Vedische Mythologie II, S. 83.

ebenfalls Sonnensymbole, müssen vom Brahman, dem obersten Priester, dreimal südlich vom Opferplatz umhergefahren werden u. dgl. m.[1]. Der Zusammenhang von Sonne und Feuer, ihre Wesensgleichheit, tritt im Ritus ebenso wie in den Liedern und in der Spekulation oft genug unzweifelhaft deutlich hervor.

Wir könnten uns nicht wundern, wenn eine Feuerverehrung, die sich in solcher Weise mit der Sonnenverehrung verbindet und mit ihr verschmilzt, zu einer allgemeinen Verehrung des Lichtes emporstiege. So ist in der Tat bei den Iraniern das Feuer zum Symbol einer reinen Lichtreligion, ja eines ewigen, ganz geistig gedachten schöpferischen Lichtgottes geworden. So ist bei den Griechen ein alter Feuergott zum Sonnengott und zum Lichtgott im allgemeinen und höchsten Sinn emporgewachsen, — die hehre Gestalt des Apollon, dessen tiefes Wesen wir weiterhin in seinen Wurzeln zu betrachten haben werden. Doch ist hier schon der Ort, im vorhinein darauf hinzuweisen, wie dieser Gott Feuer und Sonne in sich vereinigt. Wie eng Apollon, den ich als ursprünglichen Feuergott erwiesen zu haben glaube, mit der Sonne verbunden ist, ersieht man aus der Bemerkung Roschers: die Erinnerung an die ursprüngliche Wesensgleichheit des Apollon und Helios ziehe sich durch die ganze griechische Literatur, wenn auch die ausdrückliche Gleichsetzung der beiden göttlichen Personen erst seit Euripides in Aufnahme kam, der sie den Naturphilosophen entnommen habe[2].

Daß übrigens die Griechen, auch abgesehen von bestimmten göttlichen Personen, die Sonne als ein Feuer ansahen, als Flamme, als Feuer des Himmelsraums, ergibt sich aus verschiedenen Stellen von Dichtern und Denkern dieses Volkes[3]. Dieselbe Erkenntnis fehlt auch den Römern nicht, — ja wir werden sie wohl bei

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Ved. Mythologie II, S. 79—81; Oldenberg a. a. O., S. 109, Anm. 2.

[2] W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, S. 1996.

[3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 1996: „Dem Stoff nach erscheint die Sonne als brennendes Feuer (φλόξ Aesch. Prom. 22; Pers. 497; Eur. Jph. T. 1139; Jon 82 πῦρ τοῦ αἰθέρος), woraus dann die Spekulation ein πῦρ νοερόν machte (Procl. Lyc. h. in Sol. bei Brunck, Anal. 2, 441)".

allen arischen Völkern voraussetzen dürfen. Das Hauptfest des Vulkan fiel in den heißen Monat August, wie Preller sagt: „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern, oft gleichbedeutend gedacht und füreinander gesetzt werden“[1]. Wenn das heilige Feuer der Vesta neu erzeugt werden mußte, dann wurde es entweder durch Reibung von Holz gewonnen „oder durch Entzündung eines neuen Feuers an der Sonne, dem Urquell des Feuers“[2], — eine gewiß sehr bezeichnende Anschauung. — Von den Germanen sagt Grimm, es möge bei ihnen ein Teil des dem Feuer gewidmeten Kultus in dem der leuchtenden und wärmenden Sonne begriffen gewesen sein, „wie schon Julius Caesar Sol und Vulcanus, und die Edda, beide als das Höchste preisend, Feuer und Sonne nebeneinander nennt“[3]. — Wir brauchen kaum weitere Zeugnisse und dürfen die so naheliegende Erkenntnis der Wesensgleichheit von Sonne und Feuer wohl ohne Bedenken schon der arischen Urzeit zuschreiben.

Die Ergebnisse der ethnologischen Forschung können diese Voraussetzung nur bestätigen und liefern manche Analogien. Man findet — sagt Tylor — „die Zeremonie der irdischen Feuerverehrung gewöhnlich und ganz natürlich auf die Verehrung des himmlischen Feuers im Sonnenkultus übertragen“. Und an einem anderen Orte: „Was das Meer für die Wasserverehrung, das ist in gewissem Grade die Sonne für die Feuerverehrung[4].“ In Mexiko erscheinen Feuergott und Sonnengott als nahe verwandt, aber doch dabei klar unterschieden. Interessant ist namentlich, daß dort das Fest des Neufeuers deutlich mit dem Sonnenkultus in Zusammenhang steht, — geradeso, wie wir das beim indischen Agnyâdheya beobachtet haben[5]. Bisweilen wird auch bei ameri-

[1] Preller, Röm. Myth. II, 3. Aufl., S. 151 (1. Aufl., S. 528). Er führt in der Anmerkung noch an Ennius bei Varro r. r. I, 4 von den vier Elementen: aqua, terra, anima (Luft), et sol, — wo also geradezu Sonne für Feuer gesetzt ist.

[2] Preller a. a. O., II, S. 167 (1. Aufl., S. 542).

[3] Vgl. J. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 500.

[4] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, S. 278. 286.

[5] Vgl. Tylor a. a. O., S. 279. 280.

kanischen Völkern mehr dem Licht als dem Sonnenbilde selbst Verehrung gezollt [1], — es entwickelt sich also auch da etwas wie eine Lichtreligion, die sich über die Einzelerscheinungen selbst der himmlischen Lichtkörper erhebt, wenn auch religiöse Bildungen von der Größe und Schönheit der griechischen, indischen und persischen nicht erwachsen sind. Es ließe sich noch manches hier anführen, doch dürften unserem Zwecke vorläufig auch diese flüchtigen Andeutungen schon genügen.

---

[1] Vgl. Ratzel, Völkerkunde I, S. 574. Amerikanische Sprachen zeigen übrigens auch bisweilen dasselbe Wort für Himmel und Sonne (s. ebenda).

SONNENKULTUS DER ARISCHEN URZEIT.

BEI der Betrachtung des Himmelsgottes, des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit, sind wir auf die Frage des ihm gewidmeten Kultus nicht näher eingegangen. Die vergleichende Ethnologie hat uns die merkwürdige, zunächst allgemein überraschende, jedenfalls aber tief begründete Tatsache kennen gelehrt, daß die Völker einer primitiven Kulturstufe eine rituelle Verehrung, einen eigentlichen Kultus des höchsten guten Wesens, des göttlichen Repräsentanten der Moral, gar nicht oder fast gar nicht ausüben, — teils weil sie, wie die Australier, sagen, man ehre dieses höchste Wesen eben durch die Erfüllung seiner Gebote — Kants Standpunkt in primitivem Gewande —, teils weil sie, wie manche afrikanische Völker, der Ansicht sind, man brauche das höchste gute Wesen nicht mit Opferspenden u. dgl. m. zu berücksichtigen, eben weil es durch und durch gut und immer freundlich gesinnt sei. Ein wirklicher Kultus wird dem höchsten guten Wesen erst später, meist erst auf höheren Kulturstufen gewidmet. Ganz anders aber steht es mit den Naturgöttern und Seelengöttern, den großen Mächten des Lebens und des Todes, deren wohltätige oder schreckende Gewalt der Mensch fort und fort empfindet, wahrnimmt, oder doch wahrzunehmen glaubt. Ihnen mußte man seine Verehrung bezeigen, damit sie freundlich gestimmt, dem Menschen freundlich begegneten, nicht ihm ihren Segen entzogen oder gar ihn geradezu schädigten. Mit dem höchsten guten Wesen setzte man sich tatsächlich in Einklang, indem

man seine Gebote befolgte, — bei den Mächten der Natur- und der Geisterwelt brauchte es anderer Mittel und Wege, um diesen Zweck zu erreichen. Darum finden wir denn auch bei allen Völkern der Erde die Verehrung der Natur- und Seelengötter in der mannigfaltigsten Weise kultlich ausgebildet und ausgeprägt. Sie fehlt auch den primitivsten Völkern nicht und hat bei ihnen nur andere Formen angenommen, als bei den schon weiter vorgeschrittenen. Wir werden dieselbe daher in irgendwelcher Form auch bei den Ariern der Urzeit unbedingt voraussetzen müssen, — und es ist nur die Frage, wieweit wir imstande sind, jene urzeitlichen Formen des Kultus auch heute noch mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erschließen und glaubhaft zu rekonstruieren.

Nichts scheint näher zu liegen als die Verehrung der Sonne, wenn überhaupt Naturmächte verehrt werden. Nimmt sie doch unter allen Naturerscheinungen eine überragend große, gewissermaßen zentrale Stellung ein. Daß Leben und Wohlsein von ihr, ihrem Licht und ihrer Wärme abhängen, muß — so scheint es — überall und von jedermann empfunden und wahrgenommen werden. Wir treffen auch tatsächlich die Sonnenverehrung in allen Teilen der Erde an, doch lehren uns die Tatsachen der Ethnologie, auch hier nicht zu schnell und voreingenommen zu urteilen. In Wirklichkeit findet sich der Sonnenkult bei den verschiedenen Völkern der Erde sehr verschieden verteilt und sehr verschieden stark entwickelt. Er spielt z. B. bei den Völkern Amerikas eine ganz gewaltige Rolle, während er in Afrika, außerhalb Ägyptens, verhältnismäßig wenig bedeutet. Hier verdient eine gute Bemerkung d'Orbignys erwähnt zu werden, der den Kultus der Sonne „nicht so sehr mit den heißen Regionen in Verbindung bringt, wo ihre brennende Hitze die Menschen den ganzen Tag über bedrückt und sie zwingt, im Schatten Schutz zu suchen, als vielmehr mit Klimaten, wo ihre Gegenwart wegen ihrer lebenspendenden Wärme freudig begrüßt wird und wo die Natur bei ihrem Verschwinden vor Kälte erstarrt". Der Gedanke ist naheliegend und ich halte ihn für richtig. Auch Tylor billigt ihn, wenngleich nicht unbedingt. Treffend hat d'Orbigny darauf hingewiesen, daß z. B. in den schwülen Wäldern Südamerikas

der Sonnenkultus wenig hervortritt, während er auf dem Hochplateau von Peru sich aufs höchste entwickelt zeigt. Tylor weist darauf hin, daß Samuel Baker angibt, in Zentralafrika werde der Aufgang der Sonne geradezu gefürchtet und die Sonne als der gemeinsame Feind angesehen, — ähnlich wie schon Herodot (IV, 184) von den afrikanischen Ataranten sagt, daß sie die Sonne bei ihrem Aufgang schmähen und ihr fluchen, weil sie das Land mit so furchtbarer Hitze heimsuche[1]. Es ließe sich einwenden, daß ja auch gefährliche Mächte tatsächlich oft, und gerade auch in Afrika, verehrt werden, weil man sie zu beseitigen strebt. Immerhin liegt in jener Bemerkung ein bedeutender Wahrheitsgehalt und richtige Beobachtung. Danach müßte man in den Ariern, wenn ihre Ursitze in Europa lagen, wie wir zu zeigen suchten, eifrige Sonnenverehrer vermuten. Und ich glaube, daß diese Voraussetzung sich tatsächlich als eine richtige bewährt. Tylor meint freilich, „daß die Sonne nicht so unbedingt der Gott der wilden Jäger und Fischer sein wird, wie derjenige der Ackerbauer, die sie Tag für Tag beobachten, wie sie ihnen ihr Besitztum und damit ihren eigentlichen Lebensunterhalt vermehrt oder vermindert"[2]. Ackerbauer waren allerdings die Arier der Urzeit eigentlich noch nicht oder doch nur in bescheidenem Maße, — aber sie waren Viehzüchter, und das in hervorragendem Grade. Für den Viehzüchter aber hat in nördlichen Breiten die Sonne und insbesondere das Erstarken des Sonnenlichtes im Frühjahr, nach der langen Winterzeit, eine ganz ähnliche Bedeutung wie für den Ackerbauer. Denn die Sonne ist es, die den Schnee schmelzen, die das Gras wachsen läßt und den Herden nach der kalten, harten und kargen Zeit des Winters den Tisch aufs neue deckt und sie wieder gedeihen läßt. Es ist daher gewiß kein Zufall und stimmt mit allen unseren Voraussetzungen und bisherigen Ergebnissen aufs beste zusammen, wenn wir unter den Sonnengöttern der Arier gerade eine ganze Reihe von ausgeprägten Hirten- und Herdengöttern antreffen. Dahin gehört der alte originelle Pûshan, der indische Sonnen-

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 287.

[2] Tylor a. a. O., S. 287.

gott, der Gedeihen Schaffende, wie sein Name besagt, der himmlische Hirte mit dem Ochsenstachel; dahin Kṛishṇa-Vishṇu, der üppige Freund der Hirtinnen, der selbst jahrelang als Hirt gelebt haben soll; dahin der so überaus ursprüngliche lettische Gott Uhsing, der Patron und Versorger der Pferde, der der Erde grünen Klee oder einen grünen Mantel, den Bäumen Blätter bringt, der die Rößlein rund werden läßt, den man darum einladet und bittet:

> Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
> Lange haben wir schon auf dich gewartet;
> Die Pferde warten auf grünes Gras,
> Die Burschen auf heiteres Singen[1].

Dahin gehört auch die römische Hirtengottheit Pales, der zu Ehren die Frühlingsfeuer der Palilien lodern. Dahin wohl auch der sabinische Sonnengott Soranus, durch dessen Feuer die Hirpi Sorani laufen mußten, deren Vorfahren ausdrücklich als Hirten gekennzeichnet werden[2]. Dahin ist vielleicht auch der slavische Viehgott Wolos, Weles zu rechnen, — und in entfernterem Sinne auch der griechische Apollon, eigentlich ein Feuergott, aber zum Sonnengott entwickelt und in ausgeprägtem Maße Patron der Herden, daher ihn Carl Robert geradezu als ursprünglichen Herdengott hat fassen wollen. All diesen arischen Sonnengöttern, die so charakteristisch als Hirten- und Herdengötter, als himmlische Versorger des Viehstandes ausgeprägt sind,

---

[1] Vgl. Auning a. a. O., Nr. 39. 40. 29. 15. Vgl. auch Nr. 16 und 17:

> Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
> Füttere das Rößlein, daß es gut werde.
> Gib Hafer dem Rößlein,
> Dann wird das Rößlein gut sein:
> Es wird tanzen im Hof des Vaters
> Auf seinen vier Füßlein. (16)
>
> Wohl wartete ich auf den Uhsing,
> Konnte ihn nicht erwarten;
> Das Rößlein hat ihn erwartet,
> Die Diele des Stalles stampfend,
> Während es auf das grüne Gras wartete (17) u. dgl. m.

[2] Wir kommen auf das Institut der Hirpi Sorani weiter unten zu sprechen und werden unsere Ansicht über dasselbe dort darlegen.

lassen sich keineswegs ebenso entsprechende arische Sonnengötter gegenüberstellen, die des Ackerbaus walteten, für das Gedeihen des Getreides sorgten. Wir finden vielmehr überraschenderweise als Patrone des Ackerbaues Götter ganz anderen Ursprungs tätig, Seelengötter und Windgötter, oder Mondgötter und Götter der Erdtiefe, von deren Wesen wir später handeln werden — Odhin, Wodan, Dionysos und Demeter, Mars und Acca Larentia, auch Saturnus, sowie eine große Schar besonderer Vegetationsdämonen. Es ist jedenfalls sehr bezeichnend, daß wir gerade die Sorge für den Viehstand unter den alten Sonnengöttern der Arier sehr deutlich hervortreten sehen. Es stimmt das ganz zu unserem Bilde von den viehzüchtenden Ariern der Urzeit.

Doch die Zahl der arischen Sonnengottheiten ist sehr viel größer und umfaßt, wie wir schon gesehen haben, eine bunte Schar der verschiedenartigsten Gestalten, die unter wechselnden Bildern gefaßt, von mancherlei Mythen umwoben sind. Man hat den Eindruck, daß gerade bei den arischen Völkern die Sonnenverehrung recht eigentlich zu Hause ist, und man wird von vornherein für wahrscheinlich halten müssen, daß diese Verehrung auch schon in der Urzeit, im europäischen Stammlande der Arier ihren Ausdruck fand. Läßt ein solcher Kultus sich nachweisen und in welchen Formen? — das ist die jetzt sich aufdrängende Frage.

Die allgemeinen Kulturverhältnisse der arischen Urzeit, wie wir sie früher im Umriß geschildert haben, lassen nur eine ziemlich primitive Form des Kultus erwarten, und diese Voraussetzung wird durch mehrere den Kultus betreffende Tatsachen negativer Art noch erheblich bestärkt. Die Vergleichung lehrt uns nämlich, daß die arische Urzeit Tempel, Altäre, Götterbilder und eigentliche Priester noch nicht gekannt hat, was ohne Zweifel auf recht primitive kultliche Zustände schließen läßt. Darum kann dieser Kultus immerhin doch dem Gemüte, der Phantasie, dem religiösen Bedürfnis viel geboten, einen reichen und tiefen, wertvollen Inhalt gehabt haben und wir werden das bei der tiefen und reichen Veranlagung der Arier sogar von vornherein für wahrscheinlich halten müssen, wie denn andererseits

Tempel, Altäre, Götterbilder und Priester die größten Roheiten, Grausamkeiten und Scheußlichkeiten bei der Gottesverehrung in keiner Weise ausschließen. Der Haingottesdienst der alten Germanen hat den Römer Tacitus so tief beeindruckt, daß er mit offenbarer Ehrfurcht von ihm redet und eine wohl unwillkürlich idealisierende Schilderung desselben gibt. Wir kennen auf der anderen Seite Tempel genug, in denen das Menschenblut in Strömen geflossen, Götterbilder, die die ekelhafte Verzerrung des Göttlichen darstellen, Priesterschaften, die die besten und höchsten Instinkte der Menschheit in eigennütziger Weise ausgebeutet haben, so daß diese Dinge in keiner Weise einen Maßstab für den inneren Wert des Kultus abzugeben imstande sind. Immerhin sind es die Formen und Bildungen, die die Gottesverehrung bei vorschreitender Kultur überall hervorbringt, deren relativer und zeitweiliger Kulturwert auch nicht bestritten werden soll. Charakteristisch sind sie auf jeden Fall, und zur Eigentümlichkeit des urarischen Kultus scheint es zu gehören, daß sie demselben noch ganz oder so gut wie ganz fehlten.

Tempel und Götterbilder haben sogar die Inder der vedischen Zeit noch nicht besessen [1], obwohl ihre Kultur sich über diejenige der Urzeit doch schon sehr bedeutend erhoben hatte. Sie fehlten auch den alten Iraniern noch nach dem Zeugnis des Herodot und nach Ausweis der ältesten Urkunden der Zarathustra-Religion [2]. Wir dürfen mit Sicherheit daraus schließen, daß den Ariern der indoiranischen Einheitsperiode Tempel und Götterbilder noch ganz unbekannt waren oder doch in ihrem Kultus keine Stelle hatten. Aber auch Altäre in unserem Sinne des Wortes werden wir dieser Zeit noch absprechen müssen. Herodot sagt ausdrücklich, daß die Perser keine Altäre besaßen, sondern ihre Opfergaben für die Götter auf zartem Gras, insbesondere Klee, niederlegten, — eine Art Opferstreu, wie sie auch die Inder und

[1] Eine einzige Stelle des Rigveda, in welcher einige Forscher Anspielung auf ein Götterbild (des Indra) vermutet haben, ist dunkel, schwierig und mindestens sehr zweifelhaft. Andere und ausgezeichnete Kenner erklären dieselbe ganz anders, und wird man darauf jedenfalls nichts aufbauen dürfen.

[2] Vgl. Herodot I, 131; desgl. die Gâthâs des Zarathustra.

andere arische Völker in mannigfaltigen Formen aufweisen. Die sogenannte Vedi der Inder, eine vertiefte, mit Gras bestreute Erdstelle, wo die Opfergaben hingestellt werden, kann man aber auch einen Altar eigentlich noch nicht nennen, obwohl dies oft genug geschieht. Priester aber haben nicht nur die vedischen Inder und die Perser der ältesten Zeit, sondern ohne Zweifel schon vorher die noch ungetrennten Indoiranier besessen, und zwar nach dem sicheren Ausweis der Sprachen bereits mehrere Arten und Ordnungen derselben [1]. Wir sehen daraus mit großer Deutlichkeit, daß es lange vor Tempeln, Götterbildern und Altären schon Priester gegeben hat, — kundige Männer, die der Gottesverehrung einer älteren Zeit bereits vorstanden.

Tempel und Götterbilder haben die alten Germanen nach dem bestimmten Zeugnis des Tacitus zu seiner Zeit noch nicht besessen (Germ. Kap. 9), und auch bei den Slaven fanden die ersten christlichen Bekehrer noch keine dem Gottesdienst gewidmeten Häuser vor. Von den in der Kultur noch länger zurückgebliebenen Letten und Litauern läßt sich dasselbe für noch spätere Zeiten behaupten. Schon diese Tatsachen genügen, um es zweifellos erscheinen zu lassen, daß die Arier der Urzeit Tempel und Götterbilder noch nicht gekannt haben, ebensowenig Altäre in unserem Sinne des Wortes. Sie opferten zweifellos im Freien, sei es auf Anhöhen und Bergspitzen, wie es Herodot von den Persern berichtet, oder in Hainen und Wäldern wie die Germanen des Tacitus, oder auch sonst an einem freien, ihnen dazu geeignet erscheinenden Platz.

Ob sich mit derselben Bestimmtheit behaupten läßt, daß die Arier in der Urzeit keinerlei Priester besessen haben, ist allerdings fraglich. Ein positiver Beweis für ihr Vorhandensein läßt sich freilich nicht in ausreichender Weise liefern, nachdem sich die Gleichung des indischen brahman = lat. flamen als nicht genügend stark erwiesen hat, diesen Beweis zu tragen. Auch muß wohl beachtet werden, daß Caesar den Germanen gottesdienstliche

---

[1] Vgl. ssk. hotar = avestischem zôtar, atharvan = âthravan; dazu gâthâ = gâthâ, soma = hôma u. a. m.

Funktionäre nach Art der keltischen Druiden abspricht und daß nach den Forschungen von Krek die Slaven der ältesten Zeit keine Priester besessen zu haben scheinen[1]. Doch ist das Zeugnis des Caesar nicht von der Art, daß es jede Art von Priestern bei den Germanen geradezu ausschlösse. Es kann auch dahin verstanden werden, daß ein ausgebildeter Priesterstand, wie ihn die keltischen Druiden darstellten, den Germanen mangelte. Eine wirklich eindringende Kenntnis der germanischen Kulturverhältnisse hat Caesar keinesfalls besessen und man muß sich daher wohl hüten seinen recht summarischen Urteilen zu weitreichende Bedeutung beizumessen. Dazu mahnt uns auch seine jedenfalls ungenaue Bemerkung über die Opfer bei den Germanen. Über die Kulturverhältnisse der alten Slaven sind unsere Nachrichten aber so lückenhaft, daß ich ebenfalls Bedenken tragen würde, aus negativen Ergebnissen auf diesem Gebiete zu viel zu folgern. Alles in allem glaube ich, daß wir für die arische Urzeit das Vorhandensein von Priestern allerdings nicht erweisen, aber auch nicht schlechthin und ganz und gar bestreiten können. Ein entwickelteres Priestertum, ein eigentlicher Priesterstand läßt sich für jene Zeit gewiß nicht voraussetzen, wohl aber mag es schon damals Anfangsbildungen in jener Richtung gegeben haben, — Personen, die durch Alter, Erfahrung und entsprechende Begabung mehr als andere mit der Eigentümlichkeit des Kultus vertraut, zur Ausübung und Leitung desselben besonders befähigt erschienen. Wohl möglich, daß Stammeshäupter und angesehene Familienhäupter in erster Linie eine solche Rolle spielten, wie man vermutet hat, doch haben wir auch kein Recht, eine Beschränkung in dieser Richtung zu behaupten. Gewiß fehlten auch jene Leute nicht, die den Schamanen, Zauberern und Medizinmännern primitiver Völker sich vergleichen ließen. Die Gleichung brahman = flāmen spricht entschieden dafür (denn brahman heißt Spruch und Gebet

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 637—639. Caesar sagt von den Germanen de bello Gallico VI, 21: Neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student. „Sie haben weder Druiden, die den gottesdienstlichen Dingen vorstehen, noch bekümmern sie sich um Opfer".

bei den Indern schon in der ältesten Zeit [1]), daß die Kenntnis von Sprüchen und Gebeten bei den priesterlich fungierenden Personen von wesentlicher Bedeutung war, — und das war auch aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in seiner neutralen Form, während es als Maskulinum den Beter, den Priester, den Sprecher oder Sänger der Sprüche und Gebete bedeutete. Vielleicht hängt das Wort auch mit dem altnordischen bragr „Dichtkunst" zusammen, und es ist nicht unmöglich, daß Sprüche und Gebete schon in der Urzeit zum Teil poetische Form trugen. Das alles ist bei einem begabten Volk auch auf primitiver Stufe sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, wie sich ähnliches ja auch sonst bei ziemlich primitiven Völkern findet. Mehr als primitive Zustände aber wollen wir gar nicht voraussetzen.

---

[1] Wenn Schrader und andere als Grundbedeutung von brahman „Zauberspruch" ansetzen (vgl. Reallex., S. 637), so geschieht das vor allem wohl der Modetheorie zu Liebe, die alle Religion aus ursprünglichem Zauberwesen ableiten will. Das Wort heißt ohne Zweifel Spruch, Zauberspruch, aber auch Gebet, Andacht schon in der ältesten Sprache.

DIE BEGRÜSSUNG DER SONNE.

FÜR die primitivste Form der Naturverehrung halte ich die Begrüßung. Wenn der Mensch die belebte oder belebt gedachte Naturerscheinung freundlich und achtungsvoll, oder gar freudig begrüßt, — sei es schweigend, mit bloßer Gebärde, sei es auch mit Ausrufen, Empfindungslauten oder Worten — dann setzt er sich in der einfachsten, unmittelbarsten Weise mit ihr in Beziehung, stellt ein freundliches Verhältnis her, setzt sich in Einklang mit ihr. Es geschah das wohl ursprünglich rein instinktiv, gewissermaßen reflektorisch, ohne bewußte Absicht, als unmittelbare Wirkung der Erscheinung auf das Gemüt des Menschen. Doch im Verlaufe der Zeit empfand man es als wohltätig und beruhigend, in freundlichem Verhältnis zu stehen zu einer Macht, von der man sich in mancher Beziehung abhängig fühlte, oft — wie gerade bei der Sonne — in ganz hervorragendem Maße. Aus dem gelegentlichen Tun, das gebärdenhaft und interjektionell schon vor dem Aufstiege zum Menschtum, schon ehe aus den Untermenschen die Urmenschen wurden, bestanden haben kann, wurde später allmählich eine bewußt und absichtlich gepflegte Gewohnheit und endlich feste Regel, Ritus, Gesetz. Die Form der Begrüßung wechselte und entwickelte sich von Gebärde und Interjektion aufwärts bis zum Gebet, zum Andachtslied, vielleicht noch verbunden mit irgendwelchen äußeren Handlungen. Die Begrüßung in einfachster Form, durch Gebärde und Ausruf, ist gewissermaßen die Urzelle des Kultus, wenigstens bei der Naturverehrung. Vom Seelenkult reden wir später — es ist da eine andere Entwick-

lung möglich, ja wahrscheinlich. Die einfache Begrüßung ist jedenfalls etwas viel Ursprünglicheres als der Zauber, aus dem man heutzutage so gern allen Kultus ableiten möchte. Zauberhandlungen setzen schon viel verwickeltere Gedankengänge voraus. Es steckt viel Zauber im Kultus, ohne Zweifel, — es ist aber auch ebensoviel Zauber aus dem Kultus hervorgegangen. Beide hängen früh schon vielfach eng zusammen, ohne daß darum der Kultus den Zauber voraussetzte, — oder umgekehrt. Den Gruß, die einfachste Urform des Kultus, wird niemand auf eine Zauberhandlung zurückführen können oder wollen.

Sehr lehrreich ist mir immer die kleine Geschichte erschienen, die der bekannte finnländische Forscher Castrén mit einer Samojedin erlebte. Er berichtet: „Ein samojedisches Weib erzählte mir, daß sie jeden Morgen und Abend aus ihrem Zelte zu treten und sich vor der Sonne zu verbeugen pflege, wobei sie am Morgen spreche: „Wenn du, Jilibeambaertje[1], dich erhebst, erhebe auch ich mich aus meinem Bette", am Abend dagegen: „Wenn du, Jilibeambaertje, niedersinkst, begebe auch ich mich zur Ruhe." Das Weib führte das als einen Beweis für ihre Behauptung an, daß man auch bei den Samojeden sein Morgen- und Abendgebet verrichte, fügte jedoch mit Bedauern hinzu, daß es auch unter ihnen solche Wilde gäbe, welche nie ein Gebet zu Gott empor sendeten." —[2] Hier haben wir achtungsvolle Begrüßung der Sonne in Verbindung mit dem denkbar primitivsten Gebet. Wir würden es kaum ein Gebet nennen mögen, doch die Frau selbst empfand es als ein solches und legte entschieden Gewicht darauf. Das ist nun freilich weder ein Bitt-, Dank- oder Sühnegebet, wie man gewöhnlich zu schematisieren pflegt, — es ist nichts als eine begrüßende Anrede mit der einfachen Feststellung, daß der andächtige Mensch sich in seinem Tun ganz im Einklang mit der angedeuteten großen Gottheit der Sonne befinde, — daß er aufstehe, wenn sie aufstehe, sich schlafen lege, wenn sie schlafen gehe. Es ist die einfachste Form, sich in Wort und Tat mit der

---

[1] Bezeichnung für Gottheit im allgemeinen.
[2] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 292.

lebendig und göttlich gedachten Naturerscheinung in Einklang zu setzen, — der einfachste Kultus, die Urform des Gebetes.

Begrüßung der Sonne können wir in mancherlei Formen bei verschiedenen mehr oder minder primitiven Völkern aufzeigen. Der tägliche Gottesdienst der Apalatschen auf Florida bestand darin, die Sonne vor ihrer Tür beim Auf- und Untergang zu begrüßen. Die Virginier verbeugten sich vor der Sonne bei ihrem Auf- und Untergange mit aufgehobenen Händen und Augen. Indianische Häuptlinge an der Hudsonbai bliesen dreimal den Rauch ihrer Pfeifen der aufgehenden Sonne entgegen. Bei den Natchez von Louisiana stellte sich der große Sonnenhäuptling jeden Morgen bei Sonnenaufgang in die Haustür, mit dem Gesicht nach Osten, jauchzte und warf sich dreimal zur Erde, worauf er erst zur Sonne, dann nach den anderen drei Himmelsrichtungen seinen Tabakrauch blies. Auch bei den nicht mehr primitiven Mexikanern wurde die aufgehende Sonne täglich in den Tempeln mit Hörnerblasen und Weihrauch bewillkommt [1]. Bei den Kirgisen wurde früher die junge Ehefrau am Tage nach der Hochzeit in die Sonne geführt, damit sie sie unter einer Decke tiefgebeugt begrüße [2] usw.

Von diesen Beispielen, die sich leicht vermehren ließen, wenden wir uns zu den arischen Völkern.

Wenn der Bauer in der Oberpfalz noch heute vor der aufgehenden Sonne den Hut abnimmt [3], dann ist das nichts anderes als die alte einfache Begrüßung der Sonne. Seine Vorfahren werden barhaupt gegangen sein und sich daher beim Gruß anderer Gebärden bedient haben, doch die Sitte der ehrfurchtsvollen Begrüßung der Sonne hat er ohne Zweifel von ihnen geerbt. Das ist mehr als bloße Vermutung. Schon Grimm macht auf eine merkwürdige Stelle in der Edda aufmerksam, wo es von der Sonne heißt: „ihr neigte ich mich", — wo also offenbar eine ehrfurchtsvolle Verneigung oder Beugung vor der Sonne erwähnt wird, wie übrigens auch das Kniebeugen und Hutabnehmen vor

[1] Sämtliche Angaben aus Tylor a. a. O., S. 288—290.
[2] Vgl. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 708.
[3] Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, S. 150, Anm. 2.

dem Neumonde in Deutschland bezeugt ist [1]. — Die alten Griechen begrüßten die Sonne täglich bei ihrem Aufgang und Untergang mit einem Gebete, wie uns Plato und andere berichten, — und sie taten das ehrfurchtsvoll in jeder Lage des Lebens [2]. Im Symposion steht Sokrates bis zum Morgen in Gedanken versunken da und begrüßt dann, ehe er nach Hause geht, noch die aufgehende Sonne mit einem Gebete [3]. Wir erfahren auch, wenigstens durch einen Schriftsteller späterer Zeit, die Gebärde, deren sich die Griechen bei dieser Gelegenheit bedienten. Nach Lucian (de salt. 17) begrüßten sie die aufgehende Sonne mit einem Handkuß! — Die Römer riefen in der Morgenfrühe den Janus an, den Gott der aufsteigenden Sonne, des anbrechenden Tages, den sie eben darum den morgendlichen Vater (Matutinus Pater) nannten [4]. Am meisten entwickelt und rituell fixiert war aber diese Begrüßung der aufgehenden und ebenso auch der untergehenden Sonne bei den Indern, und zwar bestand dieselbe vornehmlich in dem Murmeln der sog. Sâvitri, eines an Gott Savitar gerichteten Rigveda-Verses, dem dann wohl auch andere Sprüche noch hinzugefügt wurden. Diese sog. Dämmerungsandacht ist morgens stehend, nach Osten gewandt, zu verrichten, bis die Sonnen-

---

[1] Vgl. Grimm, D. Myth., 4. Aufl., S. 26. 587. Vgl. auch das „Anbeten des Tags" ebenda S. 615. — Die Eddastelle findet sich im Sôlarliodh (henni ek laut).

[2] Vgl. Roscher, Lex., S. 2024; Plat. Leg. 10, S. 887.

[3] *ἔπειτ' ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.*

[4] Vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., I, S. 169. 170 (1. Aufl., S. 151); Horaz, Sat. II, 6, 20. — In der römischen Welt lebte die Sitte der Sonnenbegrüßung bis ins Mittelalter hin fort. Tylor führt a. a. O., II, S. 297 mehrere interessante Zeugnisse aus späterer Zeit an, die freilich ebendarum für die Vergleichung nicht sehr in Betracht kommen. So klagt Tertullian, daß viele Christen die Himmelskörper verehrten und ihre Lippen gegen die aufgehende Sonne zu bewegen pflegten. Und Leo der Große klagt noch im fünften Jahrhundert, daß manche Christen, ehe sie die Basilica von St. Peter betraten oder wenn sie auf einem Hügel standen, sich gegen die aufgehende Sonne wandten und sich vor ihr verbeugten. Wie viel von den letzteren erst später bezeugten Sitten auf die Rechnung altarischer Sonnenverehrung, wie viel auf die späteren und fremdländischen Kulte kommt, läßt sich natürlich nicht entscheiden.

scheibe erscheint; abends nach Ablauf der Dämmerung, bis zum Erscheinen der Sterne. Der Betende muß mit der Opferschnur versehen sein, muß die vorgeschriebenen Waschungen und andere Wassergebräuche vollzogen haben [1]. Der hochheilige Vers, welchen die Mitglieder der Brahmanenkaste tagtäglich bei dieser Gelegenheit als Gruß für die nahende und scheidende Sonne zu murmeln haben, ist von uns bereits früher mitgeteilt worden. Für die anderen beiden arischen Kasten, die Ritter und das Volk (Kshatriya und Vâiçya), waren andere Sprüche, in anderem Metrum, als „Sâvitrî", d. h. als Gruß für den Sonnengott Savitar bestimmt; für die Adligen im Trishṭubh-Metrum, für das Volk im Jagatî-Metrum, während der Spruch der Brahmanen im Gâyatrî-Versmaß abgefaßt ist. Es prägen sich darin die inzwischen entwickelten Standesunterschiede des indisch-arischen Volkes charakteristisch aus [2]. Hier liegt bereits ein geregelter Ritus vor, der sich von der einfachen grüßenden Gebärde oder einem freudigen Ausrufe schon sehr weit entfernt hat und doch auf jene als Ausgangspunkt zurückführt.

Eine merkwürdige Form der Sonnenbegrüßung hat Prof. J. C. Jireček zur Erntezeit bei den Balkanslaven beobachtet [3]: „Die Weiber — berichtet er — gingen nach Sonnenaufgang scharenweise, mit dem Spinnrocken in der Hand und den Kindern auf dem Rücken, zuerst ein Stück Weges gegen die Sonne und dann erst aufs Feld, damit, wie man mir ausdrücklich sagte, die Arbeit die ganze Woche hindurch gedeihe [4]."

---

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 432; Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 55.

[2] Für den Kshatriya gilt RV 1, 35. 2, für den Vâiçya RV 1, 35. 9 oder 4, 40, 5 oder auch ein anderer Vers als Sâvitrî. Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 54.

[3] Es war im Balkan von Loveč im Dorf Mikre, und zwar zur Erntezeit, am 4. August d. J. 1884, Montag morgens. Ich verdanke die interessante Notiz einer freundlichen Mitteilung des Beobachters selbst, meines hochverehrten Herrn Kollegen Professor Dr. J. C. Jireček in Wien. Er spricht dabei mit Recht von dem „Rest eines Sonnenkultus".

[4] Vgl. Jireček, Cesty po Bulharyen, Prag 1888, S. 661; Jireček, Das Fürstentum Bulgarien, Prag-Wien-Leipzig 1891, S. 94.

Ob die Begrüßung der Sonne schon in der Urzeit der Arier als regelmäßig geübter, täglicher Brauch zu denken ist, darf natürlich bezweifelt werden. Möglich wäre die Annahme durchaus, so gut wie wir solchen Brauch bei Apalatschen und Virginiern bezeugt finden, — und die Arier zeigen ja alle eine starke Neigung zum Sonnenkultus, die sie jedenfalls aus der Urzeit mitgebracht haben. Es ist wohl auch denkbar, daß es in dieser Hinsicht bei den einzelnen Stämmen, in den verschiedenen Schichten des arischen Urvolkes verschieden gehalten wurde. Jedenfalls aber werden wir annehmen dürfen, daß die Begrüßung der Sonne sich zu gewissen Zeiten des Jahres recht lebhaft gestaltete. Wenn der Frühling herankam, der Schnee schmolz, die Erde sich mit frischem Grün bekleidete, die Sonne Tag um Tag höher stieg, Tag um Tag kräftiger wärmte, dann grüßte man sie gewiß mit besonderer Freude, dann jauchzte und jubelte man ihr zu, der großen Spenderin all des neu erwachenden Lebens ringsum. Dann gab es frohe Tage des Jubels, Zeiten gehobener Stimmung — hôchgeziten, wie die mittelalterlichen Dichter sagen würden —, die Siegeszeit, die Festzeit der Sonne, vom Frühlingsanfang bis zur Mittsommerzeit. Es ist kaum anzunehmen, daß bestimmte Tage des Jahres schon damals als Sonnenfesttage gefeiert wurden. Es gab ja noch keinen Kalender, noch keinerlei feste Zeitrechnung, außer dem Anhalt, den der Mondwechsel bot und der Wechsel der Jahreszeiten im großen. Aber um sich der Sieges- und Festzeit der Sonne zu freuen und sie jubelnd zu grüßen, dazu brauchte man auch keinen Kalender, — dazu bedurfte es nur gesunder Sinne, und die haben dem Arier der Urzeit gewiß nicht gefehlt. Dazu bedurfte es nur kräftiger Lungen, die den warmen Frühlingshauch atmen, klarer Augen, die sich am Sonnenlichte und am Grün der Wiesen und Wälder, am Gedeihen der Herden freuen konnten. Und so grüßte man wohl die Sonne in dieser Zeit fort und fort mit lebhafter Freude, insbesondere aber gewiß zu Anfang und auf dem Höhepunkte dieser Entwicklung im Frühlingsanfang und zur Mittsommerzeit. Daß diese Voraussetzung richtig ist, können wir deutlich erkennen aus der jubelnden

Freude, mit welcher viele Arier bis auf den heutigen Tag die Sonne in den genannten Zeiten begrüßen.

Es ist vor allem die Osterzeit und die Zeit der Sommersonnenwende, auf welche sich in Europa die uralt vererbte freudige Begrüßung der siegreich aufsteigenden Sonne konzentriert hat. Aber auch der Georgentag, die ersten Maitage, auch Pfingsten, Himmelfahrt und noch andere Tage haben einen Teil jenes reichen Erbes übernommen. Ein anderer Teil scheint auf die Wintersonnenwende, das Weihnachtsfest, übergegangen zu sein, nachdem im späteren römischen Reich unter mannigfaltigen Einflüssen der Wintersonnwendtag als Geburtstag der unbesiegbaren Sonne (dies natalis solis invicti) sich festgestellt hatte, woraus durch Umdeutung auf Christus bekanntlich unser Weihnachtsfest sich entwickelt hat. Es ist wahrscheinlich, daß schon in der Urzeit auch um diese Zeit einzelne Sonnenriten geübt worden sind, die das Tagesgestirn in seinem Aufstieg fördern sollten; desgleichen in den folgenden Monaten bis Frühlingsanfang. Die eigentliche frohe, jubelnde Begrüßung der siegenden Sonne gehört aber allem Anschein nach und ganz naturgemäß erst dem Beginne und der weiteren Entwicklung der sommerlichen warmen Zeit an, bis zu ihrem Höhepunkte und vielleicht wohl noch darüber hinaus. Wir sehen dabei vorläufig nach Möglichkeit von den mancherlei Begleithandlungen ab, die sich dazu gesellt haben und weiterhin behandelt werden sollen.

So begrüßt das Volk im nördlichen Deutschland, z. B. in Sachsen und in der Mark, auf mancherlei Art die aufgehende Sonne am Ostertage. Im Freien, auf Anhöhen erwartet man ihr Erscheinen, und hofft zu sehen, wie sie ihre oft genannten drei Freudensprünge tut. Ähnliches wissen wir von England und Dänemark. In vielen Gegenden Schwabens findet sich dasselbe auf den Himmelfahrtsmorgen verlegt. So zogen die Reutlinger früher vor Beginn dieses Tages um Mitternacht mit Fackeln auf die Achalm, um die aufgehende Sonne bei ihrem Hüpfen mit Musik zu begrüßen. Die Russen im Tulaschen Gouvernement versammeln sich am Vorabende des Peterstages, also um die Sonnwendzeit herum, auf kleinen Anhöhen, machen Feuer und ver-

bringen die Nacht in Erwartung der Sonne mit Spiel und Gesang. Beim Sonnenaufgang stoßen alle insgesamt Freudenrufe aus. Der Chor begrüßt die Sonne, sobald sie aufleuchtet, mit Gesang. Bei den Slaven in Oberschlesien, den sog. Wasserpolaken, gehen die Mädchen zu Johannis in der Morgendämmerung auf das Feld hinaus, legen kleine, eigens dazu gebackene Kuchen auf ein reines, weißes Tuch, tanzen herum und rufen dazu: „Tanze, Sonne, tanze! da sind deine Sönnchen!" Dann wenden sie sich gegen die Sonne und verneigen sich vor ihr, die Kuchen verteilen sie untereinander [1]. — Verneigung und Freudenrufe mögen schon in der Urzeit der Arier die Sonne zu diesen Zeiten reichlich begrüßt haben. Jubel und Gesang grüßen ihren Aufstieg insbesondere zu Johannis auch heute noch weithin bei den europäischen Ariern, wenn nicht schon in der Morgenstunde, dann im weiteren Verlauf des Tages. Die Tatsachen sind so bekannt, daß diese Andeutungen hier genügen dürften.

Dessen aber muß doch noch Erwähnung getan werden, daß auch in Indien zur Sonnenwende festlicher Jubel, Jauchzen und Gesang erschallt [2]. Und im Frühling, beim Jahresanfangsfest, dem großen Somatrinkfest Agnishṭoma, wird Ushas, die Morgenröte, die aufsteigende Sonne des neuen Jahres, mit herrlichen Liedern begrüßt [3]. Beim Feste des Neufeuers, dem sog. Agnyâdheya, das der Brahmane im Frühling vollziehen soll, das sich durch mancherlei Bräuche als altes Sonnenfest kundgibt und aus dem altarischen Frühlingsfest erwachsen sein dürfte, schallt Jubel und Gesang entgegen. Mit Recht führt Hillebrandt dazu den Ausspruch der Chândogya-Upanishad an, „daß hinter der neugeborenen Sonne her sich freudiges Jauchzen erhob und deshalb ihrem Aufgang und Wiederkommen freudiges Jauchzen entgegenschallt." Mit Recht vergleicht er wohl auch das Ansingen des neuen Jahres in

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Ligo", S. 4—6 des Sep.-Abdruckes.

[2] Vgl. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Altindien, S. 40; Oldenberg, Rel. d. Veda, 444. 445. Es handelt sich um das sog. Mahâvrata, das Wintersonnwendfest, — nach Hillebrandts Darlegung ursprünglich eigentlich Sommersonnwendfest.

[3] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. II, S. 26 ff.

Deutschland und den Kolenda-Gesang der Slaven zur Weihnachtszeit[1].

Wie ein Abschiedsgruß und Dank an die scheidende Sonne des Sommers mutet eine merkwürdige Sitte an, die in der Berggegend des Rheinlandes an den sog. „Schwingtagen", wo man Flachs und Hanf zubereitet und reinigt, geübt wird. Die Schwingtaglieder, die nur zu dieser Zeit gesungen werden, sollen das Gepräge hohen Alters tragen. Nachmittags geht die ganze Gesellschaft vor das Gehöft auf eine Anhöhe und alle jauchzen, gegen Osten gewandt, mit erhobenen Händen, dreimal aus voller Brust, worauf sie sich sofort wieder an ihr Tagewerk begeben[2]. — Wenn dem Morgengruß an die Sonne vielfach ein Abendgruß gegenübersteht, könnte der Frühlingsbegrüßung auch ein Herbstabschiedsgruß entsprechen, — sehr passend bei einer Erntearbeit im Spätherbst angebracht, da man sich des sommerlichen Segens der Sonne dankbar erinnert. Das Verfahren trägt einen höchst altertümlichen, geradezu rituellen Charakter, — und die Richtung nach Osten läßt auf die Sonne schließen. Das Jauchzen und die erhobenen Hände sind uns bei der Sonnenbegrüßung der Natchez von Louisiana und der Virginier begegnet (vgl. oben S. 99). Die Dreimaligkeit ist rituell. Anhöhen werden gerade in Deutschland bei der Sonnenbegrüßung gern bestiegen, übrigens auch anderwärts.

Die Hauptzeit der frohen Begrüßung des aufsteigenden Sonnenballs war naturgemäß die Zeit von Frühlingsanfang bis zur Sommersonnenwende, dem Höhepunkt seiner siegreichen Bahn. Das bezeugen denn auch die reichlich fortlebenden Reste des Sonnenkultus gerade in dieser Zeit, bei den europäischen Ariern, wie auch in Indien. Darum ist aber nicht ausgeschlossen, daß schon früher, schon von der Wintersonnenwende an, das Hoffen und Sehnen der urzeitlichen Arier sich der nahenden Sonnen- und Sommerherrlichkeit zuwandte und in entsprechender Weise zum Ausdruck kam, — wofür ebenfalls manche Umstände sprechen,

---

[1] Hillebrandt, Ved. Myth., II, S. 32. 33. 79 ff.
[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 351.

— sowie ferner, daß auch über den Hochsommer hinaus Nachklänge der sonnenfreudigen Zeit sich geltend machten; daß man auch im beginnenden Herbst noch der scheidenden Sonne dankbar zujauchzte. Dann ward es still. Dann begann die Seelenzeit, die Hauptzeit der Verehrung des Heeres der Abgeschiedenen und seiner Führer, die bis zur Wintersonnenwende und darüber hinaus fortdauerte. Im großen genommen war Frühling und Sommer die Sonnenzeit, Herbst und Winter die Seelenzeit. Doch greifen Sonnenkult und Seelenkult auch vielfach ineinander über, verschlingen und verbinden sich miteinander, insbesondere in der zweiten Hälfte des Winters. Der Sonnenkult setzt schon im Mittwinter ein und der Seelenkult macht sich auch während der Sommerzeit noch wiederholt geltend. Darum bleibt doch Frühling und Mittsommer die eigentliche Festzeit der Sonne, Herbst und Mittwinter die Festzeit der Seelen. Doch mit diesen Andeutungen haben wir weit voraus gegriffen und müssen uns daher zur Sonnenbegrüßung zurückwenden, indem wir nunmehr die mannigfaltigen Begleithandlungen ins Auge fassen, die sich an dieselbe anschlossen, die teils aus ihr hervorgehend, teils mit ihr sich verbindend zu einem immer lebendiger, reicher und bunter sich ausgestaltenden Reigen kultlicher Begehungen zusammenwuchsen. Nicht bewußte Absicht schuf diesen Kultus, — er ging aus weit primitiveren Regungen hervor. Zu dem freudigen Gruß mit begleitenden Handlungen, die sich schon bis zur Ekstase steigern können, tritt als zweites primitives Moment das Nachahmungsbedürfnis, das eine Fülle verschiedener Formen annimmt und mächtig zeugend weiter wirkt. Aus primitiver Regung entspringt dann auch der Opfertrieb nebst anderen Momenten, die im Verlauf unserer Betrachtung hervortreten werden.

DAS HÜPFEN, SPRINGEN, TANZEN UND SCHAUKELN.

WIR sind von dem Gruß als dem ersten Anfang einer Anerkennung und Ehrung der Naturerscheinungen ausgegangen. Die freudig gehobene Stimmung bei der Begrüßung der siegreich aufsteigenden Frühlingssonne mußte aber naturgemäß noch mancherlei begleitende Freudenäußerungen auslösen, neben dem Jubel und Jauchzen auch lebhafte Bewegungen des Körpers, die der inneren Erregung entsprechen: wie Hüpfen, Springen, Tanzen, auf den Ästen der Bäume sich wiegen und schaukeln. Hat doch auch das normale, gesunde Kind, wenn es freudig erregt ist, das unmittelbare, instinktive Bedürfnis nach Bewegung. Je lebhafter es sich freut, um so lebhafter wird es hüpfen, tanzen oder sonst irgendwie seinem Bewegungsbedürfnis genugtun. Das Hüpfen, Springen, Tanzen, sich Wiegen und Schaukeln ist fröhliches Spiel, — wir dürfen es so nennen, — und in fröhlichem Spiel, aus schwellender, überquellender Lebensfreude gezeugt und geboren, besteht ohne Zweifel ein ganzes Teil der primitiven kultlichen Begehungen. Wie Mückenschwärme im Sonnenschein tanzen, hüpften und sprangen ganz instinktiv vermutlich auch die Urmenschen im Sonnenschein. Instinktmäßige primitive Freudenäußerung, muntere Bewegung, fröhliches Spiel wurde mit der Zeit zur kultlichen Handlung.

Das ist die einfache und natürliche Erklärung für die merkwürdige Tatsache, daß der Sonnenkultus in seinen primitivsten Formen, überall dort, wo er noch seinen ursprünglich-volksmäßigen

Charakter bewahrte, mit lebhaften Bewegungshandlungen verbunden ist, wie Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln, wofür gerade die arischen Völker ein reiches Material bieten, aber nicht die arischen Völker allein. Und wir sind damit wieder bei dem Anfangspunkt einer folgenreichen Entwicklung angelangt.

Die lebhafte, fort und fort sich steigernde, bis zur Grenze der Kraft fortschreitende Bewegung erzeugt erfahrungsgemäß ekstatische Zustände, insbesondere wenn ihre Wirkung durch Wärme von außen oder auch Narkotika, resp. beides, verstärkt wird. Das braucht hier nicht bewiesen zu werden, — es ist eine Tatsache, welche die Geschichte der Religion und des Zauberwesens in allen Teilen der Erde durch ein endlos reiches Material erhärtet, von den religiösen Tänzen und Schamanentänzen der primitiven Völker angefangen bis in die höheren und höchsten Religionsformen und bis in die Gegenwart hinein, bis zu den tanzenden Derwischen der Mohammedaner und den ekstatischen Tänzen der Methodisten, der Skopzen [1] und anderer christlicher Sekten. Schon

[1] Über die letzteren, die vielleicht weniger bekannt sind, vgl. den lehrreichen Aufsatz von F. v. Stein in der Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII (1875), S. 60. 61. Es wird in den Versammlungen der Skopzen zuerst gebetet und gesungen. Plötzlich ertönt dann der Ruf: „Oi, der Geist, der Geist, der heilige Geist!" und das ist das Signal zum Beginne der „Arbeit in Gott", des Tanzes. Zuerst springen und drehen sich alle zusammen, indem sie einen Kreis bilden, dann einzelne, einer nach dem anderen. Zuletzt beginnt jeder, sich auf seiner Stelle um die Ferse des rechten Fußes als feststehenden Punkt nach rechts herum zu drehen, immer geschwinder und geschwinder, so daß im tollen Wirbel zuletzt nicht mehr die Gesichter zu unterscheiden sind und die durch den Luftzug aufgeblähten Bethemden wie Segel rauschen. Diese Betübung heißt die „einzelne". Eine andere, „ein Schiffchen" genannt, besteht darin, daß ein Kreis gebildet wird, indem sich einer mit dem Gesicht gegen den Nacken des anderen stellt und die ganze Gesellschaft sich dann mit starken Sprüngen im Kreise herumbewegt. Eine dritte Art des Betens ist die „im Mauerchen", wobei die „weißen Tauben" den Kreis in der Art bilden, daß sie Schulter an Schulter stehen und sich dann in Sprüngen rechts herumbewegen. Bei einer vierten Art endlich, der „kreuzförmigen", stellen sich 4 oder 8 Menschen einzeln oder paarweise in die vier Ecken des Zimmers und bewegen sich dann springend gegeneinander und zurück oder wechseln im Punkte, wo sie zusammentreffen, die Stellen. Diese Tänze, denen die Skopzen sich bis zur Erschöpfung

die bloße Bewegung genügt zur Erzeugung der Wirkung. — wenn aber die Arier der Urzeit, wie sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, im Sonnenlichte tanzten, wenn sie vielleicht die freudige Stimmung durch den uralten Rauschtrank des Metes noch erhöhten, dann mögen auch bei ihnen Wärme und Narkotikum die Wirkung der Bewegung noch gesteigert haben. Auf jeden Fall dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß sie, wenn auch keineswegs immer bei ähnlichen Gelegenheiten, so doch öfters, bei besonders lebhaft gesteigerter Bewegung, in ekstatische Zustände gerieten. Damit sind wir bei einem Moment von schwerwiegender Bedeutung für die weitere Entwicklung angelangt. Wir können es hier auch nicht einmal in kurzen Worten andeuten, welche Rolle die Ekstase in der Geschichte der Religionen spielt. Wer nur einigermaßen mit dem Gegenstande vertraut ist, der wird die Bedeutung dieses Momentes zu würdigen wissen.

Für uns ergibt sich hier schon, wie ich glaube, mit höchster Wahrscheinlichkeit die Erklärung für eines der seltsamsten Rätsel, das im Laufe unserer früheren Betrachtung auftauchte, — die Erklärung für das Rätsel, wie die arischen Völker zu dem Glauben gelangen konnten, daß die Sonne zu gewissen Zeiten des Jahres, an ihren höchsten Ehrentagen, den alten Tagen der Sonnenfeste, bei ihrem Aufgang und Niedergang, hüpfe, springe, tanze oder sich schaukle, einem Glauben, der in dem natürlichen Phänomen auch nicht die geringste Unterlage hat und haben kann, da die Sonne zu Ostern oder zu Johannis nicht anders aufgeht und untergeht als sonst. In der Bewegungsekstase aber, die vielleicht durch

hingeben, sollen die böse „Trägheit" schwächen; sie wirken andererseits narkotisch und gewähren ihnen eine Art von Wollust. Der Boden des Zimmers ist oft wie gewaschen, und die Hemden werden vom Schweiße so naß, daß sie stundenlang nicht trocknen.

Die Skopzen behaupten, daß auch Christus so gebetet habe, ohne dafür freilich auch nur den Schatten eines Beweises beibringen zu können. Mit mehr Recht können sie sich auf König David berufen, der nach mehreren Stellen der Schrift vor der Bundeslade sprang und tanzte (2. Buch Sam., Kap. 6, V. 16; 1. Buch d. Chron. 16, V. 29) und mit aller Macht vor dem Herrn hertanzte (1. Sam. 6, V. 14 „und David tanzte mit aller Macht vor dem Herrn her und war begürtet mit einem leinenen Leibrocke").

die Sonnenwärme, vielleicht auch noch durch Narkotika verstärkt ward, mochte sich leicht die Wahnvorstellung erzeugen, als mache die Sonne, dieser lebendige Mittelpunkt der Festfreude, die freudig erregte, ekstatische Bewegung der Menschen mit, als hüpfe, springe, tanze und schaukle nun auch die Sonne selbst. Diese Erklärung eines der seltsamsten psychologischen Rätsel ist so naheliegend, so einfach und einleuchtend, daß man durch solche Erwägung allein schon zu der Vermutung gelangen könnte, unsere Vorfahren hätten die Feste der Sonne unter lebhafter, ja ekstatischer Bewegung, mit Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln gefeiert. Nun wird uns ja aber andererseits diese Annahme durch eine Fülle von Tatsachen bei den verschiedensten arischen Völkern so reichlich gestützt, daß wir kaum an ihrer Richtigkeit zweifeln können, wie die weitere Darlegung beweisen dürfte. Es stimmt also in diesem Falle Beobachtung und Reflexion aufs beste zusammen.

Nur die Voraussetzung einer machtvollen, Jahrtausende alten Überlieferung machte uns die seltsame Tatsache begreiflich, daß bis auf den heutigen Tag noch in manchen Ländern Europas, ja im wissenschaftlich höchststehenden Deutschland, das Volk sich vor Sonnenaufgang ins Freie begibt, um die Sonne hüpfen, springen, ihre drei Freudensprünge, ihren Freudentanz ausführen zu sehen! daß die Leute dies fort und fort alljährlich wiederholen, obgleich sie doch niemals wirklich ein Hüpfen, Springen und Tanzen der Sonne wahrnehmen können, da solches sich weder zu Ostern noch zu Johannis tatsächlich ereignet. Wenn aber die Vorfahren dieses Volkes durch unberechenbar lange Zeiträume fort und fort bei ihren Sonnenfesten in ekstatischer Erregung wirklich zu sehen glaubten, wie die Sonne hüpfte, sprang, tanzte oder sich schaukelte, dann begreift man diesen unausrottbaren Glauben, dann begreift man, wie er noch weiter wirken, noch immer fortleben kann.

Vielleicht aber erklärt sich bei unserer Voraussetzung noch eine Reihe anderer, größerer oder kleinerer Rätsel, die als solche nicht immer zum Bewußtsein kommen.

Wir haben gesehen, daß die arischen Völker sich die Sonne unter einer Fülle der verschiedenartigsten Bilder vorstellten: als

Roß, als Rad, als Wagenfahrer, als goldene Schaukel, als Boot und Bootfahrer, als goldener Apfel, als Auge, als Vogel, als Stier, als Kuh, als Eber, als Widder mit goldenem Vlies, als Schale, als Kanne, als goldener Becher, als schöne Frau, als Tänzerin, als Hirte, als jugendlich herrlicher Mann u. dgl. m. Und diese Bilder vervielfältigen sich, treten in Beziehung zueinander, treten in Aktion, — aus dem Roß, dem Rad und dem jugendlichen Helden wird ein Wagen mit dem Viergespann und dem Jüngling als Lenker darauf, — oder auch der Jungfrau; aus der einen Kuh werden viele, aus dem einen Apfel werden viele Äpfel und bald ist auch der Apfelbaum da, und die Sonnenjungfrau verfügt über die Äpfel, — der Sonnengott über die Kühe; oder der Sonnengott wird zum Vater der Sonnenjungfrau, und er gibt sie dann etwa einem anderen Gotte zur Ehe — wie Savitar die Sûryâ dem Pûshan gibt usw. In der Erscheinung der Sonne sind nur wenige jener Bilder tatsächlich begründet: das Auge, das Rad, der Apfel, die Schale lassen sich allenfalls in ihr erkennen, nicht so etwa auch das Roß, die Schaukel, das Boot, der Vogel, Tänzerin, Hirt usw. Die kühnste dichterische Phantasie würde dies und anderes kaum in dem Sonnenball suchen und auch die Aktionen sind großenteils in den wirklichen Vorgängen nur sehr vage oder auch geradezu gar nicht begründet. Die bloße, normale Phantasie ist denn auch vielleicht nicht als die alleinige Schöpferin all dieser oft so seltsamen Dinge zu betrachten, — sehr möglich, daß auch die Ekstase hinzutritt, hinzugedacht werden muß. Eine in der Ekstase gesteigerte Phantasie ist bekanntlich der wunderbarsten Dinge fähig, und wenn in ekstatisch erregter Versammlung ein Mensch, vielleicht ein besonders phantasievoller Mensch, etwas nicht Vorhandenes zu sehen glaubt oder Vorhandenes in anderer, wechselnder Form, wenn er lebhaft, begeistert davon redet, dann teilt sich solches den anderen mit und auch sie glauben zu sehen und zu hören, was er sieht und hört. Gesichts- und Gehörshalluzinationen sind der Ekstase charakteristisch und sie übertragen sich, springen durch die Macht der Suggestion von einem Menschen auf die anderen über, so daß oft alle zu

sehen glauben, was gar nicht ist[1]. Aber wenn es auch nur einer, ein besonders Begeisterter, sieht und lebhaft, ganz überzeugt davon spricht und erzählt, dann glauben's ihm oft die anderen auch, ohne es selbst zu sehen, und halten ihn für ein besonders bevorzugtes, begnadetes Individuum. So konnte der ekstatisch begeisterte primitive Dichter der Urzeit zum Schöpfer mythischer Bilder, mythischer Dramen werden. Hier liegt vielleicht der Schlüssel für viele uns unerklärliche Dinge, die den gelehrtesten und scharfsinnigsten Forschern viel Qual bereitet haben. Hier liegt vielleicht in wirrem Gestein verborgen die Quelle für ganze Ströme mythologischer Bilder, die aller Deutungsversuche spotten.

Eine andere Erklärung, die viel Plausibles an sich hat, bietet uns die neuere Mondmythologie, — und zwar nachträgliche Übertragung mancher dieser Bilder von dem Monde auf die Sonne. Es läßt sich nicht verkennen, daß zum mindesten einige solche Bilder auf den Mond in seinen verschiedenen Phasen ganz wohl passen, während sie bei der Sonne zunächst ganz unverständlich erscheinen. So läßt sich die Sichel des Mondes sehr wohl als Boot oder auch als Schaukel auffassen; oder auch als Gehörn, zu dem dann das himmlische Rind hinzugedacht wird u. dgl. m. Diese Erklärung hat in manchen Fällen durchaus ihre Berechtigung, mag dieselbe auch von den Mondmythologen gegenwärtig in allzu weitem Umfang geübt werden. Die Tätigkeit der menschlichen Phantasie, und vielleicht einer ekstatisch gesteigerten Phantasie, bleibt aber unter allen Umständen ein ganz unumgänglich notwendiger, mächtiger Faktor bei der Schöpfung dieser Bilder.

Doch kehren wir zu unserem Ausgangspunkt, der tanzenden, schaukelnden Sonne zurück. Er führt noch zu weiteren Konsequenzen. Die in der Ekstase gewonnene Wahnvorstellung von der selbst ekstatisch erregten, hüpfenden, springenden, tanzenden, schaukelnden Sonne erzeugt naturgemäß weiter den Glauben, daß die ekstatische Bewegung der Menschen eine Wirkung auf die Bewegung der Sonne ausübe, die Kraft und Siegesfreudigkeit der-

[1] Zu diesem Thema vergleiche man das lehrreiche Buch von Otto Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, 2. Aufl., Leipzig 1904.

selben erhöhe, sie fördere und vorwärts bringe, — wie sich die Inder ihren Gott Indra erst dann recht fähig zum Dämonenkampf vorstellen, wenn er den Rauschtrank des Opfers genossen. Geht die Sonne, nachdem die Ekstase des Festes verflogen, wieder ruhig ihren Gang, hüpft und schaukelt nicht weiter, — dann muß offenbar das frohe Fest, muß die Bewegung der Menschen sie zum Hüpfen, Tanzen und Schaukeln gebracht, muß durch geheimnisvoll-sympathetische Macht eben diese Wirkung geübt haben. So meint man.

Dadurch erst kommen wir nun endlich zum Zauber, — denn dadurch erst gelangt die ekstatische Bewegung des Festes in der Vorstellung der Menschen zu der Bedeutung einer mächtig wirksamen, wunderwirkenden Handlung, einer die Sonne beeinflussenden Zauberhandlung, eines Bewegungszaubers, eines Sonnenzaubers!

Durch diesen Glauben erhöht sich natürlich die Bedeutung jener ursprünglich spielerischen, dann ekstatischen Bewegungshandlungen um ein Beträchtliches. Erst auf diesem Wege erlangen sie jene magisch-kultliche Bedeutung, die sie nicht nur bei den Ariern, sondern bei unzähligen anderen Völkern der Erde nach der Überzeugung derselben besitzen. Bei vorschreitender Entwicklung des Kultus werden solche Handlungen ganz oder zum Teil in die Hand eines oder mehrerer Priester, resp. priesterlich funktionierender Personen gelegt, umkleiden sich mit immer komplizierter werdendem Zeremoniell und schließen sich mehr und mehr von dem festlichen Treiben des Volkes ab und aus. Das können wir z. B. an den Schaukelgebräuchen beim indischen Sonnwendfeste beobachten, die der Hotar unter Beistand noch anderer Priester, mit Beobachtung eines umständlichen Zeremoniells, rein sakral, magisch-kultlich ausführt, ohne daß von einer Schaukelfestfreude des Volkes noch die Rede wäre. Da ist das fröhliche Spiel, der volksmäßige Brauch der Urzeit ganz zum priesterlichen Ritus erstarrt. Andererseits aber haben sich vielfach daneben oder ganz selbständig jene uralten unmittelbaren Freudenäußerungen des Volkes als fröhliches Spiel noch erhalten, bisweilen ganz frei und ursprünglich, oft aber auch bis zu einem gewissen Grade

mit rituellem Beigeschmack ausgeübt. Oftmals haben sich Begehungen derart, mehr und mehr mißachtet, in das Kinderspiel geflüchtet und nur oder fast nur noch dort sich erhalten. Sehr häufig gerade in Deutschland. Vielfach hat man den Fehler begangen, mehr oder minder rituelles Spiel des Volkes als trümmerhaften Überrest eines ursprünglichen Kultus höherer Art anzusehen. Wahrscheinlicher ist, daß wir in solchen Spielen gewissermaßen die Urzellen, die ersten Anfänge des Kultus nicht wesentlich verändert vor uns haben. Wie in dem Volk von heute noch vielfach ganz primitive mythologische Gedanken fortleben und wirken, Gedanken, die auf der kulturellen Stufenleiter weit hinter Homer und dem Veda zurückstehen, sozusagen weit älter, oder richtiger ausgedrückt weit primitiver sind als die Gedanken Homers und des Veda, — ebenso leben in unserem Volk von heute auch vielfach noch primitive kultliche Begehungen fort, die weit älter, weit primitiver als das Opfer der vedischen oder homerischen Zeit, gewissermaßen den Ausgangspunkt dieses letzteren darstellen.

Doch es ist Zeit, daß wir uns von diesen theoretischen und konstruktiven Betrachtungen zu dem lebendigen Material der praktischen Übung, der Sitte des Volkes und dem Kultus zuwenden. Was wir da mit Bestimmtheit konstatieren können, ist sowohl freies, spielerisches, naiv-freudiges, wie auch mehr oder minder rituelles und zeremonielles Tanzen und Schaukeln der arischen Völker bei den Sonnenfesten. Das Hüpfen und Springen läßt sich im allgemeinen vom Tanzen nicht scheiden. Ist doch der naive Tanz großenteils nichts anderes als ein Hüpfen und Springen in verschiedenen Modifikationen. Das Springen durchs Feuer gehört freilich auf ein anderes Blatt. Es hat wohl, ebenso wie das Treiben des Viehs durch das Feuer oder über die Kohlen, lustrierende Bedeutung und gehört mehr zu dem Kapitel der Sonnenfeuer, von denen wir später handeln. Das Tanzen und Schaukeln aber tun wir wohl gut, nicht promiscue, sondern nacheinander zu behandeln.

Das T a n z e n wird in verschiedenster Form zu Ostern wie zu Johannis, beim Frühlingsfest wie zur Sonnenwende, unendlich

oft erwähnt. Von Bedeutung sind uns natürlich vor allem die Fälle, wo mehr oder minder ritueller Charakter des Tanzes vorliegt oder in anderer Weise der Zusammenhang solchen Tanzes mit dem Sonnenkult unzweifelhaft deutlich hervortritt. Der einfache naiv-fröhliche Tanz trägt nicht die Gewähr so erlauchter Abstammung in sich, obwohl natürlich die Möglichkeit vorliegt, daß auch diese naiven Äußerungen der Lebensfreude und Lebenslust die direkte Fortsetzung uraltester Festfreude darstellen können. Auf jeden Fall sind die ersterwähnten Tänze hier die eigentlich wichtigen und beweisenden. Wir beschränken uns daher möglichst auf diese.

Wenn bei den Wasserpolaken in Schlesien, wie schon erwähnt, die Mädchen in der Frühe des Johannistages im Freien um die auf ein weißes Tuch gelegten Sonnenkuchen, die sog. Sönnchen, herumtanzen, die Sonne anreden, sie auffordern, selbst zu tanzen — Tanze, Sonne, tanze, da sind deine Sönnchen! —, sich endlich vor ihr verneigen und die gewiß als eine Art Opfergabe zu betrachtenden Kuchen unter sich verteilen, dann kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß hier ein ritueller Tanz vorliegt, der mit zu dem Kultus der Sonne gehört. Es verdient bemerkt zu werden, daß es sich in diesem Falle nicht um einen Tanz ums Feuer handelt, wie gewöhnlich bei den entsprechenden Festen.

In Indien ist uns unzweifelhaft rituelles Tanzen beim Fest der Sonnenwende, dem sog. Mahâvrata, überliefert. Acht dienende Mädchen, mit Wasserkübeln auf dem Kopfe, bewegen sich tanzend um den Herd des sog. Mârjâliya-Feuers, stampfen dabei mit dem rechten Fuß auf und singen: „Hier ist Met!" Nach einer anderen Quelle stampfen sie nicht mit dem rechten Fuß auf, sondern klatschen mit der rechten Hand auf den rechten Schenkel. Es sind offensichtlich volksmäßige Bräuche, die in das komplizierte Ritual des indischen Sonnwendopfers aufgenommen, gewissermaßen rituell geheiligt, priesterlich geweiht sind. Interessant ist dabei auch das Jauchzen der Mädchen und das Lied, welches sie bei dieser Gelegenheit singen. Sie jauchzen „hai, mahai!" und singen:

Schön duften die Kühe, juchhe[1]! Hier ist Met!
Nach Gulgulu[2] duften die Kühe! Hier ist Met!
Die Kühe sind Mütter der Butter! Hier ist Met!
Sie sollen bei uns sich mehren! Hier ist Met[3]!

In diesem Liede, beim Sonnwendfeste gesungen, tritt uns wieder die mehrfach erwähnte enge Verbindung der Sonnengottheiten mit dem Gedeihen des Viehstandes entgegen, deren wir öfters schon gedacht haben und noch weiter werden gedenken müssen. Die Wasserkübel auf dem Kopfe der Mädchen, die nachmals ins Feuer geschüttet werden, gehören zu den mit den Sonnenfesten verbundenen zahlreichen Wasserriten, die wir später im Zusammenhang behandeln wollen. Daß die Sonnenfeste dadurch und durch andere wichtige Bräuche sich zu Lebensfesten erweitern, darf hier schon bemerkt werden.

Mit diesem Reigentanz indischer Mädchen um das Feuer beim Sonnwendfest vergleicht sich das bei Germanen, Slaven und Kelten so wohlbekannte Tanzen um das Johannisfeuer (resp. auch um das Osterfeuer und andere Frühlingsfeuer). Auch dieses Tanzen hat vielfach rituellen, althergebrachten Charakter an sich. Seine Bedeutung und sein Ansehen erhellt auch daraus, daß es sehr oft, namentlich in älterer Zeit, an der hervorragendsten Stelle der betreffenden Ortschaft, vor dem Rathaus, auf dem Markt, oft auch im Beisein und unter Beteiligung fürstlicher oder obrigkeitlicher Personen stattfand.

So erfahren wir aus einer Münchener Urkunde des Jahres 1401, daß Herzog Stephan und seine Gemahlin in der Sonnwendnacht mit den Bürgerinnen um das Sonnwendfeuer tanzten, und dasselbe tat König Friedrich auf dem Reichstag zu Regensburg i. J. 1471[4]. So fand der Tanz um das Johannisfeuer in Augsburg i. J. 1497 auf dem Fronhof im Beisein Kaiser Maximilians statt und Erz-

[1] Im Text hā re, — ein Ausruf, der sich etwa mit „juchhe“ wiedergeben läßt.

[2] Gulgulu oder Guggulu ist Bdellion, ein kostbarer Wohlgeruch und Heilmittel.

[3] Vgl. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 40. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 445.

[4] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 232. 231.

herzog Philipp selbst eröffnete den Reigen mit der schönen Susanna Neidhard[1]. In Wien tanzten, nach Schlagers Wiener Skizzen, gemeine Frauen und freie Töchter am Sonnwendfeuer[2]. In Nürnberg nahm i. J. 1653 der Rat an der heidnischen, bösen Gewohnheit der Johannisfeuer, mit Tanz um dieselben, Springen über dieselben u. dgl. m., wie sie auf dem Lande, in Städten und Dörfern geübt wurde, ernstlich Anstoß und verbot dieselben wegen all der damit verbundenen Ungeschicklichkeiten, abergläubischen und heidnischen Werke[3]. So tanzte man aber auch in England um die Johannisfeuer, oft bis zum „Hahnenkrat" (Grimm a. a. O., S. 517). In manchen Gemeinden der Bretagne tanzt ein Mädchen, welches den lebhaften Wunsch hat sich zu verheiraten, um das Johannisfeuer herum[4]. Ein englischer Geistlicher schilderte s. Z. in Gentlemens Magazine das Mittsommerfeuer, welches er auf der Insel Sky am 21. Juni 1782 beobachtet, — wie das Volk um die Feuer herum tanzte und zum Schluß durch dieselben ging, auch Söhne, Töchter und Vieh hindurchgehen ließ, — und das alles geschah mit religioser Feierlichkeit[5]. Auch in Polen wird das Johannisfeuer umtanzt, und zwar unter Absingung von Liedern, die einen höchst altertümlichen Charakter tragen, ja zweifellos aus uralt heidnischen Gesängen hervorgegangen sind (Mannhardt a. a. O., S. 466 ff.). Bei den Russen wird zuweilen unter Tanz und Gesang zu Johannis ein weißer Hahn im Feuer verbrannt. Bei Slovenen und Kroaten geschehen zu Johannis „nächtliche Freudensprünge" (Grimm a. a. O., S. 519). Des Springens und paarweisen Springens durch die Flammen des Johannisfeuers wird bei vielen arischen Völkern Europas gedacht, doch wollen wir darauf erst später eingehen.

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 515. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., Nachträge S. 177. Schlagers Wiener Skizzen I, 270; 5, 352.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 515 Anm.

[4] Vgl. Mannhardt, Baumkultus der Germanen, S. 465.

[5] Gentlemens Magazine, Febr. 1795, S. 124; nach Mannhardt, Baumkultus der Germanen, S. 511.

Des Tanzens um die Sonnwendzeit wird aber oft auch Erwähnung getan, ohne daß das Feuer dabei den Mittelpunkt bildet. Der tanzenden Mädchen der Wasserpolaken haben wir schon gedacht. Hierher gehört aber auch z. B. der eigentümlich rituelle Milchtanz, welcher zu Klein-Geschwenda bei Leutenberg, in Thüringen im schwarzburg-rudolstädtischen Lande, am Johannistag stattfindet. Nach dem Nachmittagsgottesdienst ziehen die Leute unter Musik auf den sog. Herrenhof und versammeln sich dort in der großen Stube. Große Schüsseln mit Semmelmilch stehen auf dem Fußboden. Die Kinder lagern sich um dieselben herum und verzehren die Milch mit ihren mitgebrachten Löffeln. Dann sprechen sie ein Dankgebet, und nun beginnt der Tanz der Erwachsenen. „Jeder Ehemann muß mit seinem Weibe drei Reihen tanzen, wobei der Schultheiß mit seiner Frau den Tanz eröffnet und der Hutmann oder Hirte den Schluß macht. Hat jeder Verheiratete seine drei Reihen getanzt, so erhalten die ledigen Personen die Erlaubnis, den Tanz fortzusetzen, solange es ihnen beliebt [1].“ Die Rolle, welche die Milch bei diesem Tanze spielt, der Hirte als Abschluß des rituellen Tanzes — erinnert an das Lied von den Kühen und ihrer Milch und Butter beim indischen Sonnwendtag, an den Zusammenhang von Sonnenkult und Viehzucht bei den Ariern, dessen wir schon öfters gedachten.

Vielfach bildet ein gefällter und besonders hergerichteter Baum, der sog. Maibaum oder Johannisbaum, den Mittelpunkt des Tanzes und der ganzen festlichen Fröhlichkeit. Ich beschränke mich auf eine kurze Auswahl derartiger Beispiele.

In Schweden wird das Midsommerfest überall auf dem Lande mit Tanz und Schmausereien gefeiert. „Die Dorfbewohner setzen ihren Stolz darein, eine recht schöne und große Maistange zu haben. Man sucht das feinste, weißeste Tannenholz dazu aus, schält es zierlich ab, beschneidet es, umwickelt es mit gerollten

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 298, 299. Die zur Begründung der Sitte erzählte Geschichte von Heinrich v. Wetzdorf ist äußerst fade und gewiß nichts als eine der so beliebten ätiologischen Fabeln.

Holzspänen [1] und behängt es mit frischem Laube, allerlei bunten Arbeiten des Schnitzmessers und flatternden Bändern und vergoldetem Ausputz. Jedermann sucht den Baum zu schmücken, bis er endlich auf dem Anger oder Platze aufgerichtet wird und zuweilen zwanzig Fuß und höher hinaufragt." „Besonders heiter wird die Johannisnacht in Säther in Dalarne gefeiert, wo man auf dem Markt Maistangen aufrichtet, Hütten und Lauben baut und mehrere Tage lang tanzt und jubelt. Auch in Norwegen pflanzt man hohe Maienstangen auf, um welche man tanzt, und dieser Brauch findet sich auch in vielen Gegenden Deutschlands wieder. Namentlich in den oberharzischen Bergstädten, wo am Johannistage nicht gearbeitet wird, pflegt man an freien Plätzen große Tannenbäume, die von unten bis zu den Zweigen hin geschält sind, aufzurichten und mit Blumen und gelb und rot bemalten Eiern zu behängen. Bei Tage tanzen die Jungen, des Abends die Alten um diese Johannisbäume herum. Mitunter, wie in der Altenau, wo man am Sonntag nach Johanni noch eine Nachfeier hält, tanzen auch Alte und Junge zu gleicher Zeit um den Baum." „In Thüringen sind es nur noch die Kinder, welche um die Johannismaien herumtanzen. Am festlichsten begeht die Eschweger Schuljugend den Johannistag, indem die Knaben schon vorher Maien holen, damit einen Kreis umstecken, der als Tanzplatz dienen soll, und dann am Sonntag darauf festlich gekleidet mit den Mädchen hinausziehen und dort den ganzen Tag

[1] Das erinnert an die Bräuche primitivster Völker. In L. v. Schrencks höchst interessanter Schilderung des Bärenfestes bei den Giljaken hören wir, daß der Veranstalter des Festes eines seiner Häuser dadurch ausgezeichnet hatte, „daß vor seinen Querwänden jederseits ein hohes, schlankes Tannenbäumchen stand, das zumeist geschält und auch aller Zweige beraubt war, bis auf den Wipfel, wo eine magere Krone über den Giebel des Hauses emporragte. Eine Schnur lief in geringer Höhe über der Dachfirste von einem Bäumchen zum anderen, und von ihr hingen Bündel gekräuselter Hobelspäne, giljakisch sog. Zacha, zum Dach hinab. Ein in der Nähe der Haustür in den Schnee gesteckter Stab trug an seiner Spitze ebenfalls ein Tannenreis und ein Bündel Holzlocken". Vgl. L. v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amurlande, Bd. III, dritte Lieferung, S. 700. Die Holzlocken spielen auch sonst bei den Giljaken öfters eine sakralornamentale Rolle.

über singen und tanzen, wobei ihnen zur Erfrischung auf Kosten der Stadt Bier gereicht wird. Ist das Wetter schön, so wohnen die meisten Einwohner der Stadt dem fröhlichen Feste bei, und der Tanz wird auch am folgenden Tage noch fortgesetzt[1]."

Wir finden analoge Sitten auch in der Pfingstzeit lebendig: „Im Dorfe Questenberg am Harz bringen am dritten Pfingsttage die Burschen eine Eiche auf den die ganze Gegend beherrschenden Burgberg und befestigen, sobald sie aufgerichtet steht, einen großen Kranz daran, der von Baumzweigen geflochten ist und einem Wagenrad gleicht. Alles ruft: Die Queste (d. i. der Kranz) hängt! und dann wird oben auf dem Berge um den Baum getanzt, Baum und Kranz aber jährlich erneuert[2]." — In diesem Berichte ist der einem Wagenrad gleichende Kranz von besonderem Interesse, denn das Rad ist ein geläufiges Sonnensymbol. Ein solches trug also der Baum, und damit ist auch der Tanz um dasselbe als ritueller Sonnenkulttanz gekennzeichnet.

Pfingsttänze werden auch sonst in Deutschland erwähnt, oft mit Gelagen, Umzügen, auch scherzhaften Verkleidungen verbunden[3]. Einen besonderen, wohl rituellen Charakter trug der alljährlich am Mittwoch nach Pfingsten abgehaltene Frühlingstanz der Kotleute oder Salzwirker auf dem Hummelsberge bei Salze, zwei Meilen von Magdeburg, der noch 1784 stattfand. „Sie zogen mit Feierlichkeit, eine Fahne und Musik voran, auf den Hügel, welcher eine entzückende Aussicht gewährt, und sobald der Zug den Gipfel erreichte, kniete der Fahnenträger nieder, schwenkte die Fahne und pflanzte sie in den Boden, um welche nun herumgetanzt ward. Denn nur unter dieser Bedingung, daß die Kotleute genau in der vorgeschriebenen Weise dieses Frühlingsfest auf dem Hummelsberge feierten, empfingen sie von der Obrigkeit eine bestimmte Quantität Bier, zu dessen Ankauf zwei Hufen Land bestimmt waren, die im Bierischen Felde lagen und dort

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 228—230.

[2] Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 47, nach Otmars Volkssagen, S. 128. 129.

[3] Vgl. z. B. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 200 ff.

verpachtet wurden [1]." Die Fahne dürfte hier Ersatz für den älteren Pfingstbaum sein.

Aber auch um die Osterfeuer wurde und wird in Deutschland mit Jubel und Gesang getanzt. Dafür nur ein Beispiel, das Grimm anführt. An der Weser, im Schaumburgischen, pflegt man zu Ostern ein Teerfaß auf einer strohumwundenen Tanne zu befestigen und nachts zu entzünden. Knechte und Mägde und wer dazu kommt, tanzen jubelnd und singend um die Flammen, Hüte werden geschwenkt, Tücher in das Feuer geworfen. Alle Berge im Umkreis leuchten, denn rundum lodern solche Feuerbrände. An einigen Orten zog man mit weißen Stäben feierlich auf den Berg, stimmte wechselsweise sich an den Händen fassend christliche Osterlieder an und schlug beim Halleluja die Stäbe zusammen. Von den Bränden trug man gern mit nach Hause [2]. Das Rituelle des Vorgangs springt in die Augen. Die christlichen Lieder sind ohne Zweifel Ersatz älterer heidnischer Gesänge.

Es werden auch sonst noch für die Osterzeit alte Tänze erwähnt, die ritueller Art gewesen zu sein scheinen und nicht unmittelbar mit dem Osterfeuer in Zusammenhang stehen. Derart ist z. B. der althergebrachte Tanz eines Bürgers auf der Straße, von welchem Christian Jensen als einem schleswig-holsteinischen Osterbrauch erzählt [3].

In dieselbe Reihe von Bräuchen gehört jedenfalls auch der Tanz der im letzten Jahre neuvermählten Paare um die Frühlingsfeuer am ersten Fastensonntage, dem sog. Dimanche des brandons, in Frankreich. Die Neuverheirateten werden von den Veranstaltern der Feuer zu diesem Tanze gezwungen. Verwandte Züge kommen auch sonst noch vor und gehören wohl zu den mit dem Sonnenfeuer verbundenen Generationsriten, die wir später im Zusammenhang behandeln wollen [4].

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 297.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 512.

[3] Christian Jensen, Osterbräuche in Schleswig-Holstein, Beilage der Allgem. Zeitung 1902, Nr. 73.

[4] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 463.

Von hohem Interesse sind die Sonnentänze und Frühlingsreigen der Letten, über welche ich durch briefliche und sonstige handschriftliche Mitteilungen von Frau Direktor A. Feldt in Libau, einer feinsinnigen Kennerin des lettischen Volkes und seiner alten Lieder, näher unterrichtet bin. Auf solche Tänze oder Reigen zu Ehren der Sonne spielt sehr deutlich ein altes Lied an, dessen Bedeutung schon durch seine Verbreitung in den verschiedensten Gegenden des Lettenlandes und seine mancherlei merkwürdigen Varianten zutage tritt. Die erste Version, die Frau Feldt mir mitteilte, lautet folgendermaßen:

> Die Sonne ließ einen Tanz sich drehen[1]
> Am Rande des langen Waldes;
> Gürte (mir), Mutter, einen Goldgürtel um,
> Daß ich in den Haufen laufe.

Den Sinn des Liedes, das einem Mädchen in den Mund gelegt ist, erklärt Frau Feldt gewiß richtig, indem sie sagt: „Der Sonne zu Ehren haben sich etliche Mädchen zum Festtanze versammelt: schmücke mich und laß mich zu ihnen mich gesellen.“ Die ursprünglichste Fassung des Liedes dürfte nach Frau Feldt diejenige der Kreutzburgschen Gegend sein:

> Die Sonnenkinder führen einen Tanz[2]
> Jenseits der Düna;
> Gürte (mir), Mütterchen, den Goldgürtel um,
> Daß ich in den Haufen laufe.

---

[1] Saule danzi ritinaja; faktitiv von ritēt: „machte rollen, drehen, kreisen“; danzi ist neu, steht aber wohl an Stelle eines anderen Wortes, z. B. dehja „Tanz“. Die Sonne selbst kann hier nicht die Tanzende sein, schon darum weil sonst die Erwähnung des Haufens, der Menge (pulks), welcher sich das Mädchen zugesellen will, sinnlos wäre.

[2] Saules behrni danzi weda Winupus Daugawiņu. Jos', mahmiņa, selta jostu, Lai es teku pulriņā. — Dazu die interessante Variante aus der Ludsenschen Gegend (Gouv. Witebsk): Mozi bärni igros wede Daugawenas maliņā. Juz, mamen, zalta justu, Lai as taku drandseitē, d. h. die kleinen Kinder führen Spiele auf am Ufer der Düna; Gürte mir, Mütterchen, den Goldgürtel um, daß ich in die kleine Gemeinde laufe. — Hier scheint der ursprüngliche Festreigen zum Kinderringelreigen herabgesunken. — Der Ausdruck igras wede, „führen Spiele auf“, erinnert aber an das slavische, oft von der Sonne gebrauchte igratj „hüpfen, tanzen, spielen“, ist vielleicht älter als danzi wede und ev. durch „tanzen“ zu übersetzen.

Die „Sonnenkinder" erinnern auffallend an die Johanniskinder der Johannislieder, welche Bielenstein in seinem „Johannisfest der Letten" überzeugend als die Teilnehmer am Johannisfest erwiesen hat, wie auch ein Vers in der Baronsschen Sammlung beweist:

> Alle sind Johanniskräuter,
> Die man pflückt Johannisabend;
> Alle sind Johanniskinder,
> Die Johannes feiern[1].

Sehr interessant ist die Variante unseres Liedes aus der Bliedenschen Gegend, wo die erste Zeile desselben lautet: „Die Sonnentöchter (oder Sonnenmädchen) drehen einen Tanz"[2] usw. Der so oft sonst im mythischen Sinne gebrauchte Ausdruck der Sonnentöchter bezeichnet hier offenbar keine mythischen Gestalten, vielmehr sind mit den Sonnentöchtern oder Sonnenmädchen, ebenso wie oben mit den Sonnenkindern, die weiblichen Festgenossen, die Teilnehmerinnen an den Sonnentänzen, den Sonnen- oder Frühlingsreigen gemeint. Sonst hätte es ja keinen Sinn, daß das Mädchen sich von der Mutter den Goldgürtel ausbittet, um gehörig geschmückt mit in die Schar laufen zu können[3].

---

[1] Ganz ähnlich heißen in Schlesien die am Lätare-Sonntag mit dem grünen Baum, dem „Läto" oder Sommer umherziehenden Kinder „Sommerkinder"; vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 157.

[2] Saules meitas danzi greesa; das lettische meita heißt nicht nur „Tochter", sondern auch „Mädchen".

[3] Andererseits konnte der Ausdruck in späterer Zeit bei schwindendem Verständnis leicht falsch aufgefaßt werden. Das liegt wohl in einer Variante aus Erlaa vor, wo es im Singular heißt: „Die Sonnentochter führte einen Tanz". Dazu paßt dann Zeile 4 nicht mehr recht „daß ich in den Haufen laufe". — Vielleicht ist die Version aber zu retten, wenn man hier die Sonnentochter nur gewissermaßen als Veranlasserin, Veranstalterin des Tanzes ansieht, gewissermaßen die Führerin desselben, ähnlich wie wir in der zuerst mitgeteilten Version übersetzten: „Die Sonne ließ einen Tanz sich drehen". — Offenbar an die Sonne selbst als die Tanzende ist in der Ekauschen Variante gedacht, die nach Frau Feldt noch mehr dem Ursprünglichen entfremdet wäre: „Die Sonne drehte einen goldenen Ring (Saule greesa selta riņķi) Am Rande des großen Waldes; Gürte, Mutter, einen Goldgürtel, daß ich zusehen gehe." — Das Umgürten mit dem Gold-

Wenn aber die junge Sonne oder die Morgenröte sonst „Sonnentochter" genannt wird und dieser Ausdruck sich auch geradezu promiscue mit „Sonne" gebraucht findet, so wird man hier daran erinnern dürfen, daß nicht selten die kultischen Verehrer eines Gottes, Priester, Hierodulen u. dgl. mit demselben Namen oder Beinamen bezeichnet werden, wie der Gott selbst. Was ähnliches scheint auch hier, bei den tanzenden Sonnentöchtern oder Sonnenmädchen, der Fall zu sein, die — wie die Sonnenkinder — unzweifelhaft nur weibliche Festgenossen sind. Und der Fall ist darum interessant, weil es sich um eine Bildung handelt, die augenscheinlich älter und ursprünglicher ist als irgendwelche priesterliche Institutionen.

Läßt uns das angeführte Lied samt seinen Varianten mit Bestimmtheit auf Sonnentänze der lettischen Mädchen, eine Art naivkultlicher Festreigen schließen, so gewinnt diese Voraussetzung noch mehr und deutlicher Gestalt und Leben durch die neuerdings angestellten Untersuchungen über das sog. rôtô-Singen des lettischen Volkes.

rôtô ist ein Refrain, der bei lettischen Sonnenliedern bisweilen abwechselnd mit ligo, dem bekannten Sonnwendliedrefrain der Letten, gebraucht wird, wodurch Ed. Wolter zu der irrigen Ansicht gelangte, rôtô bedeute dasselbe wie ligo. Der Widerspruch gegen diesen Irrtum hat mehrere interessante Darlegungen von Kennern des lettischen Volkes veranlaßt, die uns in dem rôtô-Singen deutlich den Frühlingsreigen-Gesang der lettischen Mädchen erkennen lassen, während das ligo-Singen unzweifelhaft der Sonnwendzeit angehört. Die Bedeutung der beiden Worte ist eine gänzlich verschiedene. ligo heißt „schaukle" — wir kommen darauf später zurück —, rôtô dagegen kommt von dem Verbum rôtât, rotatees, dessen Grundbedeutung unzweifelhaft „rollen, sich drehen, kreisen" bedeutet, auch „kollern, Rad schlagen, einen Ring bilden, sich im Kreise drehen". rôtât heißt dann weiter nach Frau Feldt „sich zu gemeinsamem Singen im Kreise aufstellen, um eine Vorsängerin herum"; rôtatees „mit Gesang im

gürtel ist hier zwecklos geworden, denn zum Betrachten der Sonne und ihres Ringdrehens hat ihn das Mädchen doch nicht nötig.

Reigen sich drehen, sich schwingen, Festtänze aufführen zum Frühlingsanfang, den Kreislauf der Sonne versinnbildlichend, unter Gesang von Liedern mit dem Refrain rôtô!" Endlich geradezu „Frühlingslieder mit dem Refrain rôtô singen", wie das Verbum ligôt „schaukeln" auch die Bedeutung „Johannislieder mit dem Refrain ligo singen" angenommen hat. Außerdem heißt rôtatees „sich schmücken, sich mit Schmuck umwinden", namentlich mit Gürtel, Halsketten, Ringen, Laub- und Blumengewinden usw. Die Ableitungen dieses Zeitwortes sind sehr zahlreich. Ich wähle aus der mir vorliegenden Übersicht nur die uns hier spezieller interessierenden heraus. So heißt rotaia „Chorgesang, Kreistanz, Festreigen"; rotaliņa „Teilnehmerin am Chorgesange, am Reigentanze"; dasselbe Wort, wie auch rototaja bezeichnet auch die Vorsängerin von rôtô-Liedern; rotaschana heißt „das Chorsingen um eine Vorsängerin, das Aufführen von Kreistänzen, von Festreigen im Frühling"; rotoschana „das gemeinsame Singen von roto-Liedern" usw.

Schon diese Wortzusammenstellung führt uns die lettische Sitte der weiblichen Festreigen im Frühling deutlich vor die Augen, — näheres erfahren wir durch einige Kenner, oder auch aus dem Munde des Volkes selbst.

In der Einleitung zu seiner großen Sammlung lettischer Volkslieder[1] sagt Barons: „Wenn die Erde sich mit jungem Grün bekleidet und die Bäume mit duftendem Laub, versammeln sich an warmen Frühlingsabenden die jungen Mädchen aus benachbarten Gesinden auf einem altgewohnten Hügel. Längst schon haben sie sich darnach gesehnt, in größerer Zahl gemeinsam zu singen, zu „rôtât". Solch ein Zusammensingen, das von Frühlingsanfang bis zur vollen Blütenzeit geübt wurde, hieß rotaschana." Barons nennt den roto-Gesang die unzweifelhaft schönste Art des Singens, klagt aber, daß dieselbe jetzt fast ganz verstummt sei.

Professor Jurjan hat dem roto-Gesang der Letten besondere Studien gewidmet, berichtet darüber in der Deenas Lapa[2] und

[1] Barons-Wissendorf, Latwju Dainos, Einleitung S. XXII.

[2] Jurjan, „Der Letten roto-Singen", in der Ethnographischen Beilage

polemisiert sehr energisch gegen Wolters Vermischung von roto und lihgo. Er sagt unter anderem: „Zuerst überzeugte ich mich davon, daß das roto-Singen in Mittel-Livland und Mittel-Kurland nicht bekannt ist, sondern nur in den Grenzgegenden in Livland um Lubahn, und in Ober- und Niederkurland. Die ersten Nachrichten erhielt ich in Lubahn von der Mutter und der Frau des Gemeindeältesten Behrsing. Auf meine Frage, ob auch dort bei den Johannisliedern anstatt lihgo roto gesungen werde, antworteten sie entschieden, daß das niemals geschehe. Ge-rôtot werde um Pfingsten, als Refrain wird rotol oder wijol gesungen; gelihgot um Johannis, von zwei Wochen vor Johannis an bis zum Petritag. In Oberkurland überzeugte ich mich, daß nicht nur jeder Mensch in mittleren Jahren sich des roto-Singens erinnert, sondern daß dort noch heutigen Tages roto-Bräuche und -Gesänge üblich sind, die mir zu hören gelang, zuerst in Wahrenbrok von älteren Frauen und Mädchen. Diese sowie ein blinder Sänger Sperjahn sagten, daß im frühen Frühling gerotot werde, wenn der Schnee geschmolzen und die Bäume Blätter treiben; gelihgot werde später. Noch eingehendere Nachrichten erhielt ich von dem eifrigen Sammler K. Blauberg in Selburg und hörte dort auch roto-Gesang, ebenso in Sauken. In Unterkurland wußte man nur in Gudeneeken (Alschwangen) davon zu berichten und es wurde mir dort auch vorgerotot. In allen diesen Gegenden versicherte man, daß gerotot worden im Frühling bis Pfingsten (wasaras swehtki Sommerfest), und danach bis Johannis gelihgot (Mittsommer). Nur M. Buzler berichtete, daß die eigentliche Zeit des lihgo-Singens nur von Johannis bis Petri gewesen; früher habe man roto-Lieder gesungen."

„Diese Aussagen genügen, um zu zeigen, wie verkehrt der Gedanke, daß roto dasselbe sei wie lihgo. Das roto-Singen geschah im frühen Frühjahr, damit erwarteten oder empfingen die Letten den Frühling oder „jauno wasariņu", das junge Sommerchen oder den neuen lieben Sommer, wie er in den Volksliedern häufig genannt wird. Das lihgo-Singen geschah im Sommer, mit lihgo-

der Deenas Lapa (Tageblatt) 1893, VI. Die angeführten Stücke sind von Frau Direktor Feldt gütigst für mich übersetzt.

Gesängen geleiteten sie den Sommer, wenn die Sonne nach der Winterseite absprang" (atlezot).

Der eben genannte Blauberg sagt nach eigenen Erinnerungen und den Berichten der dreiundachtzigjährigen blinden Ilse Garzen (Selburg):

„Das roto-Singen begann ganz früh im Frühjahr, je nachdem der Schnee schmolz, bisweilen schon vor Ostern, sobald die Gipfel der Hügel soweit trocken geworden, daß man nicht mehr in der Nässe stand. Selbstverständlich nur an schönen, stillen, warmen Abenden, da es bei Wind im Frühling noch recht kalt ist."

Über die Art des Singens sei nur ganz kurz bemerkt, daß zwei Vorsängerinnen im Kreise standen, von denen die eine fein, die andere grob sang; die erstere hatte die Hauptstimme, die zweite war die Helferin. Die Chorsängerinnen begleiteten den ganzen Gesang mit Brummstimmen und bei dem Refrain roto! roto! fiel der ganze Chor laut singend ein [1].

Wir können nach alledem mit unzweifelhafter Sicherheit bei den Letten als altererbte Sitte Frühlingsreigentänze der Mädchen feststellen, die auf „altgewohnten" Hügeln stattfanden und als Begrüßung des jungen Sommers galten, — vom ersten Frühling an, bis Pfingsten (oder auch noch darüber hinaus), bis der lihgo-Gesang dieselben ablöste. Der charakteristische Refrain roto! roto!, bisweilen durch das synonyme wijo! wijo! [2] ersetzt, bedeutet offenbar „dreh dich! dreh dich!" oder „kreise! kreise!" und war wohl als Zuruf an die im Kranzreigen sich drehenden Mädchen gemeint, die Sonnenmädchen, Sonnentöchter oder Sonnenkinder, — ursprünglich aber gewiß auch zugleich als Zuruf an die Sonne, deren rollende, drehende, kreisende Bewegung der Reigentanz der Mädchen stärken und unterstützen sollte. Denn darin werden wir Frau Feldt unbedingt zustimmen müssen, daß der Kreistanz

---

[1] So nach Frau Feldts Darstellung. Bei Jurjan heißt es, daß bei dem Ruf roto! roto! die anderen brummend einfielen. Barons aber sagt ausdrücklich, daß die Chorsängerinnen den ganzen Gesang mit Brummstimmen begleiteten. Frau Feldt ergänzt dies noch durch die Bemerkung, daß beim Refrain der ganze Chor laut singend einfiel.

[2] Von dem Verbum wiht „winden, drehen".

der Mädchen die sich kreisend bewegende, rollende Sonnenscheibe versinnbildlicht. Wir kommen aber damit zu einem noch nicht berührten Prinzip, das uns über die Begrüßung und den einfachen Bewegungszauber hinausführt, — dem Prinzip der Nachahmung, das zum Symbol hinführt. Es soll davon erst später gehandelt werden. Hier nur soviel, daß der Kreis, das Rad usw. beim Sonnenkult eine ganz hervorragende Rolle spielt; und in die Reihe dieser Riten gehört auch der Kreistanz, der mit dem roto-Singen von Hause aus verbunden gewesen sein muß. Solch ein Kreistanz ist es offenbar auch, den in dem erstangeführten Liede die Sonnenkinder oder Sonnenmädchen tanzen. Wenn die Bezeichnung der Tanzenden geradezu mit der Bezeichnung der jungen Sonne, der Sonnentochter oder Sonnenmaid (saules meita) zusammenfiel, so war das gewiß von Hause aus beabsichtigt und mußte die magisch-kultliche Kraft und Bedeutung des die Frühlingssonne grüßenden Tanzes erhöhen. Daß der Tanz auf altgewohnten Hügeln stattfand, stimmt dazu, daß der Sonnenkult die Anhöhen liebt, — Berge aber kennt das Lettenland nicht, nur Hügel. Wichtig ist auch, daß bei diesen Tänzen keine Feuer erwähnt werden. Die spezifische Bedeutung des Tanzes an und für sich, auch ohne Feuer, zeigt sich dabei nur um so deutlicher.

Wie die Tänze der Arier in der Festzeit der Sonne zu beurteilen sind, das wird noch deutlicher, wenn wir analoge Tanzleistungen, Tanzriten und -kulte primitiver Völker ins Auge fassen. Ich will nur eines Beispiels erwähnen, das mir gerade in die Hände fällt. Von den Höhlen bewohnenden Tarahumara in Mexiko erfahren wir durch Carl Lumholtz: „Opfer von Tieren, Nahrungsmitteln und des einheimischen Maisbieres tesvino, besonders aber unermüdliches Tanzen bewegt den Sonnengott dazu, Regen, Gedeihen und Fruchtbarkeit zu spenden. Die einzige Sünde, deren sich der Tarahumara bewußt wird, ist, nicht genug getanzt zu haben. Deshalb ist Tanzen für ihn auch meist kein Vergnügen, sondern eine Anstrengung, und das Wort für „tanzen", nolávoa, bedeutet in der Tat eigentlich „arbeiten". Während die Familie auf dem Felde arbeitet, wird ein Mann zum Tanzplatz des Hauses geschickt, der

ununterbrochen für das Gedeihen tanzt. Auch die Tiere tanzen alle, weil ihnen ebenso am Wachstum liegt wie den Menschen; und die Menschen haben ihre gemeinschaftlichen, von Schamanen geleiteten Tänze von den Tieren gelernt, z. B. dem Hirsch, dem Truthahn u. a. Der Tanz ist also das Zaubermittel par excellence[1]."

Wenn wir nun wohl auch annehmen dürfen, daß die urzeitlichen Arier kulturell sich schon bedeutend über das Niveau dieser Tarahumara erhoben hatten, so lebt offenbar ein kräftiges Stück jener ganz primitiven Vorstellung vom Tanzen, als einer die Sonne erfreuenden, befriedigenden und ehrenden Tätigkeit auch in ihnen noch fort. Wo das Symbolische schon mitzuspielen scheint, wie vermutlich beim Kreistanz der lettischen Mädchen, da ist bereits ein höheres Moment zu dem bloßen Bewegungszauber des hüpfenden Tanzes hinzugetreten. Der begleitende Gesang hat diese Tänze in eine noch höhere Sphäre gehoben. Immerhin wirken hier primitivste Gedanken bis in die Gegenwart mit fort, nicht minder wie auch — um nur ein Beispiel zu nennen — bei jenem althergebrachten Tanz eines einzelnen Bürgers auf der Straße, zur Osterzeit, von dem Jensen berichtet und der uns an den einzeln gleichsam für die anderen auf dem Tanzplatze „arbeitenden" Tarahumara-Mann erinnert.

Die rôtô-Sänge der Letten führen uns naturgemäß weiter zu den līgo-Sängen, die Sonnentänze zu den Sonnenschaukeln. Wir haben aus den mitgeteilten Berichten bereits ersehen, daß die līgo-Sänge sich an die rôtô-Sänge zeitlich anschließen und daß sie sich wesentlich auf die Zeit der Sonnenwende beschränken, etwa vierzehn Tage vorher beginnen und kaum eine Woche später, am Petritage (29. Juni), abschließen. Für die Sommersonnwendfeier der Letten sind die endlos sich hinziehenden Lieder mit dem immer wiederkehrenden, langgezogenen Refrain „līgo! līgo!" überaus charakteristisch. Ich glaube in meiner Abhandlung über

---

[1] Vgl. K. Th. Preuss in der Besprechung von Carl Lumholtz' „Unknown Mexico" (London 1903), Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VII (1904).

diesen Gegenstand[1] den Nachweis geliefert zu haben, daß der viel umstrittene Refrain ligo! ligo! nichts anderes bedeutet als „schaukle! schaukle!" von dem Verbum ligot „schaukeln", und daß derselbe mit der, namentlich bei den Indern klar hervortretenden Vorstellung von der Sonne als einer Schaukel, überhaupt mit dem Glauben vom Schaukeln (resp. auch Hüpfen, Springen, Tanzen) der Sonne zu gewissen Zeiten des Jahres in Zusammenhang steht. Wie dem Tanzen der Sonne die weltlichen Tänze der lettischen Mädchen und anderer Arier entsprachen, wie aus diesen Tänzen die Vorstellung vom Tanzen der Sonne wahrscheinlicherweise sogar hervorgegangen ist, so werden wir vermuten müssen, daß der Vorstellung vom Schaukeln der Sonne auch ein kultliches Schaukeln der Menschen gegenübersteht, in welchem die Wurzel für jene seltsame Vorstellung von der Sonne erst zu suchen wäre. Und in der Tat läßt sich solch rituelles Schaukeln in unzweifelhaftem Zusammenhang mit dem alten Sonnenkult bei Letten, Slaven und Indern deutlich, in verschiedenen Stadien der Entwicklung nachweisen.

Bei den Letten würden wir, gerade wegen ihrer ligo-Sänge, mit Bestimmtheit erwarten, daß die Sonnenschaukeln um Johanni herum im Gange sind. Das mag auch früher der Fall gewesen sein, in der Gegenwart aber hat sich das rituelle Schaukeln beim lettischen Volke jedenfalls auf die Ostertage konzentriert. Ich verdanke eine wichtige Nachricht darüber dem hervorragendsten Kenner des Lettenvolkes, seiner Sprache und Sitte, dem ehrwürdigen Pastor Dr. A u g u s t B i e l e n s t e i n in Doblen, meinem leider nun dahingeschiedenen, hochverehrten Freunde. Er schreibt darüber, wie folgt[2]: „Die allgemeine lettische Sitte, die ich übrigens auch in der Nachbarschaft von Dorpat gefunden habe[3], baut am S o n n a b e n d v o r O s t e r n S c h a u k e l n. Das Sitz- oder vielmehr Stehbrett ist in der Regel an zwei jungen Birkenstämmchen unten befestigt, deren obere dünne Wipfelenden in

[1] L i h g o, Refrain der lettischen Sonnwendlieder, Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXII (1902) [der dritten Folge Bd. II].

[2] Brief an mich vom 18./31. März 1902.

[3] Also bei den Esten, offenbar dorthin übertragen.

zwei Ringe (wiederum von Birkenzweigen geflochten) eingeflochten sind. Die beiden Birkenringe hängen auf einem Querbaum. Die Osterschaukel wird merkwürdigerweise nur an den drei Osterfesttagen zur Volksbelustigung gebraucht, vor Ostern gar nicht und nach Ostern ebensowenig[1]." Bielenstein macht weiter auch darauf aufmerksam, daß diese Schaukelsitte aufs beste zu dem Glauben an das Sichwiegen der Sonne und zu der Bedeutung des Osterfestes als Frühlingssonnenfest stimme. Das ist in der Tat unzweifelhaft richtig. Das Osterfest ist hier wie auch sonst noch öfters der Erbe eines alten Frühlingssonnenfestes, an welchem die fröhliche Sitte des Schaukelns geübt ward, — ursprünglich wohl nur zur Erhöhung der Festlust, dann in dem fester und fester wachsenden Glauben, daß solches Schaukeln die Sonne beeinflusse, ihre Bewegung aufwärts fördere und stärke, daß auch die Sonne selbst mitschaukle. So wurde das Schaukeln beim Frühlingsfest der Sonne zu einer magisch-kultlichen Handlung, zu einer Art Bewegungszauber, ähnlich dem Tanzen. Und daß im Glauben des lettischen Volkes solche Kraft und Bedeutung auch der österlichen Schaukel noch heute innewohnt, dafür bieten uns die Lieder Zeugnisse von großem Werte dar. Ich führe hier aus den Mitteilungen von Frau Direktor Feldt[2] zwei Lieder in deutscher Übersetzung an, von denen das erste nur im allgemeinen die Sitte der Osterschaukel erwähnt, das zweite in überraschender Weise ihre magische, zauberhafte Wirkung auf die Natur zum Bewußtsein bringt:

[1] Ebenso bestätigt es mir Herr Pastor Th. Doebner in Riga, d. Z. Präsident der lettisch-literärischen Gesellschaft, in einem Briefe vom 16. Jan. 1912 als lettische Sitte, „daß zu Ostern eine Schaukel hergerichtet wird, und zwar aus zwei Stangen bestehend, die in einem Gerüste hängen und unten eine Verbindung haben, auf der der Sichschaukelnde sitzt oder steht, oder aus zwei Stricken mit einem Brette unten, genau so, wie Sie es beschreiben [NB. in dem Aufsatz über „Lihgo"]. Diese Schaukel darf zu Ostern nicht fehlen; mehrere Bauerhöfe zusammen haben eine gemeinsame; oder entlegene einzelne Bauerhöfe bauen sie, jeder für sich eine. Am Ostersonnabend wird sie errichtet und steht die Osterwoche hindurch."

[2] Brief vom 14./27. März 1902.

I.

Hauet, Brüder, Birkenstangen,
Laßt sie an der Sonne welk werden;
Kommt das große Osterfest,
Können die Schwesterchen sich schaukeln.

II.

Zu Fastnacht fuhr ich im Schlittchen vom Bergabhang,
Damit meine lieben Flachspflanzen lang wachsen;
Zu Ostern schaukle ich mich (schuhpojos),
Damit die lieben Kühe sich nähren (oder mästen)[1].

Der tiefere Sinn der überaus merkwürdigen und naiven Verse ist offenbar: Ich schaukle mich, damit die Sonne kräftig aufsteigt, das Gras reichlich wächst, die Kühe viel Futter haben. Frau Feldt erklärt ganz richtig: „Wie das Fahren und Gleiten zu Fastnacht auf das Wachstum des Flachses, soll das Schaukeln zu Ostern auf den Graswuchs einwirken. Diese Motivierung des Festbrauchs ist ein wohl recht sicherer Beweis, daß das Schaukeln ehemals symbolische, rituelle Bedeutung gehabt hat, die später in eine magische, abergläubische verkehrt worden."

Wie es in den Uhsing-Liedern heißt, Uhsing möge kommen, die Pferde füttern, damit sie gut werden, — so heißt es hier: Ich schaukle mich, damit die lieben Kühe sich ordentlich nähren können. In beiden Fällen ist es die Sonne, die in Bewegung gebracht werden soll, damit sie aufsteige, das Gras wachsen mache und so die Pferde wie die lieben Kühe etwas zu essen haben. Die so charakteristische enge Beziehung der Sonne zum Vieh und seinem Gedeihen tritt auch in dem eben angeführten Liede wieder klar hervor[2].

Der rituelle Charakter der österlichen Schaukelsitte bei den Letten, wie Bielenstein sie schildert, tritt namentlich auch in dem Umstande deutlich hervor, daß die Schaukeln erst am Ostersonnabend errichtet werden, und daß man sie nur während der

[1] barojahs.

[2] Solche Beziehung läßt sich wohl auch darin finden, daß — nach Frau Feldts Mitteilung — die Kühe mit līgo-Gesang umwandelt werden, gegen Hexen! Also um sie vor diesen zu schützen und ihr Gedeihen zu sichern, muß das Sonnenlied helfen.

drei Ostertage benutzt, — weder vorher, noch nachher. Das ist sehr bedeutsam und stimmt zu der magischen, wunderbaren Kraft, die man solchem Schaukeln beilegt.

Es ist auffallend, daß die Schaukelsitte bei den Letten sich ganz auf Ostern, der ligo-Gesang auf Johannis festgelegt hat. Man möchte beides vereinigt erwarten, denn Schaukellied und Schaukelbrauch gehören zusammen, wie Reigenlied und Reigentanz. Man möchte beide vereinigt sehen, Schaukelbrauch und Schaukellied, sowohl zu Ostern wie zu Johannis, d. h. zu den beiden höchsten Festzeiten der Sonne. Warum sich das anders entwickelt hat, warum jetzt beides getrennt, eins zu Ostern, das andere zu Johannis, geübt wird, können wir zwar nicht mit Bestimmtheit sagen, doch wird dabei wohl der Umstand wesentlich mitgewirkt haben, daß die Bedeutung des ligo-Refrains den Letten schon lange entschwunden ist und erst auf gelehrtem Wege neuerdings aufgehellt werden mußte.

Sehr wichtig ist nun aber, daß auch bei den vom Lettenlande weitab wohnenden Balkanslaven, in Bulgarien und Mazedonien, wesentlich dieselbe Schaukelsitte gerade zu Ostern herrscht. Wie wir schon oben (S. 44) gesehen haben, pflegt dort um diese Zeit groß und klein, jung und alt, arm und reich, ledig und verheiratet, Männer und Weiber die Schaukel zu besteigen. Gerade diese allgemeine Beteiligung an dem Schaukeln zu bestimmter Zeit, das anscheinend Obligatorische [1] der Sitte macht den Eindruck des Rituellen. Es ist der Rest eines allgemeinen Frühlingssonnenfestes, an welchem man wohl seit alters durch das Schaukeln ähnlichen Segen zu erreichen strebte, wie ihn das oben angeführte lettische Lied andeutet.

Wichtig ist ferner wohl die Tatsache, daß bei den Bulgaren die Frühlingsschaukeln nicht nur zu Ostern, sondern ebenso auch am Georgentage im Gange sind, also demselben Tage, der bei den Letten als der große Festtag ihres Gottes Uhsing, des Gottes der

[1] W. Hein sagt ausdrücklich von Bulgarien und Mazedonien: „Das Schaukeln wird auch den Menschen an bestimmten Tagen im Jahre vorgeschrieben." Vgl. Diskussionsbemerkungen in den Mitt. der Anthropol.-Ges. in Wien, Bd. XXXI [S. 127].

aufsteigenden Frühlingssonne, feststeht. Wir haben dessen schon früher erwähnt und werden auf die Opfer und Bräuche des Uhsing-Tages noch öfters zurückkommen. Als ein Festtag der Frühlingssonne hat sich aber der Georgentag auch bei den Bulgaren fixiert, ebenso wie Ostern, wenn auch die Schaukelsitte hier vielleicht nicht so streng an einige bestimmte Tage gebunden scheint, wie das nach Bielenstein bei den Letten der Fall ist. „Aus kleinen Städten," erzählt Georg Rosen aus Bulgarien, „sieht man im Frühling täglich Scharen junger Frauen und Mädchen mit Seilen vors Tor ziehen, um dieselben als Schaukeln an den Bäumen zu befestigen. An den großen Frühlingsfesten Ostern und St. Georgen ist die Schaukelstelle diejenige der eigentlichen Festversammlung (des Sbor)." Ja, bei den Südslaven soll der St. Georgentag sogar der Haupt-Schaukeltag sein und überhaupt als größerer Festtag gelten wie selbst Ostern. Wie typisch die Schaukeln für diesen Tag sind, ersieht man unter anderem auch aus dem folgenden Verse eines von S. J. Werkowitsch veröffentlichten bulgarisch-mazedonischen Volksliedes. Es fleht darin eine Frau die sie bedrohende „Fee der Öde" an:

> O du Hexe, Fee der Öde,
> Laß mich nur bis über Ostern,
> Und dann komm am Sankt-Georgstag
> In den Schatten zu den Schaukeln [1].

Sehr natürlich, daß die Geschichte von der durch den Sonnengott vermittelst einer Schaukel geraubten Grosdanka, deren wir oben schon Erwähnung getan haben, sich auch auf den Georgentag fixiert findet. An diesem Tage läßt der liebe Gott, bewegt durch die Klagen der Mutter des verliebten Sonnengottes und im Verein mit ihr, eine goldene Schaukel in den Hof Grosdankas nieder. Alles schaukelt sich auf derselben, endlich auch Grosdanka, die nun samt der Schaukel zum Himmel hinauf gezogen wird [2]. Eine gewissermaßen zauberhafte, magische, jedenfalls

[1] Vgl. Georg Rosen, Bulgarische Volksdichtungen (Leipzig 1879), S. 45; Ernst Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, S. 168.

[2] Krek, Einl. in die slav. Lit., S. 848—851; Krause a. a. O., S. 167. Verallgemeinernd sagt Krause a. a. O. S. 168 vom Georgentage: „Ein

wunderbar heilende Kraft wird dem Schaukeln bei den Balkanslaven gegen Wahnsinn der Hunde zugeschrieben. Wir hören von Hundeschaukeln, die den Wahnsinn der Hunde heilen sollen [1], — eine merkwürdige Idee, die offenbar auch den Zusammenhang zwischen Sonne und Schaukel bestätigt, denn der Sonnenhitze, insbesondere der sog. Hundstage, wird ja die Hundswut zugeschrieben.

Die Sitte der Frühlingsschaukeln, mit rituellem oder magisch-kultlichem Hintergrunde, wie sie nach alledem für die Balkanslaven als sicher nachgewiesen gelten darf, findet sich auch bei anderen slavischen Völkern noch vor, so z. B. bei den Russen im weiteren Umfange, speziell zu Ostern. Auch bei den Russen im Kaukasus, im Gouvernement Tiflis, in Lagodechi und bei Signach, habe ich beobachtet (1905), daß sie zu Ostern sich mächtige Schaukeln aufbauen und während der Festtage fort und fort in großer Anzahl sich auf denselben schaukeln.

Die lettisch-slavische Schaukelsitte, im Frühling geübt und im Zusammenhang mit der Sonne stehend, erhält nun aber die erwünschteste Ergänzung und Bestätigung durch die Inder. Auch bei diesen finden wir ein Schaukelfest, die sog. Dolayâtrâ [2], welche am vierzehnten Tage der lichten Hälfte des Monats Phâlguna, d. h. um Mitte März herum, also im Frühling, gefeiert wird, — und zwar zu Ehren des Kṛishṇa-Vishṇu, also des Sonnengottes, des vielgefeierten Helden, der in seiner berühmtesten Inkarnation (Kṛishṇa) als Hirt unter den Hirtinnen am Ufer der Yamunâ gelebt, mit ihnen unermüdlich in ekstatischem Tanze sich geschwungen und die Freuden der Liebe genossen haben soll. Es wird bei diesem Feste ein Bildnis des Kṛishṇa auf einer dazu errichteten Schaukel früh, mittags und abends einige Male hin und her geschwungen [3]. Hier haben wir also ein volks-

Hauptvergnügen an diesem Feste bildet aber das Schaukeln in allen slavischen Ländern."

[1] Vgl. Hein a. a. O.

[2] dola heißt das Schwingen, Schaukeln, die Schaukel; yâtrâ festlicher Aufzug, Prozession, hier wohl einfach „Fest".

[3] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 38, Anm. 3; nach

mäßiges Schaukelfest, das zugleich ein Frühlingsfest des großen Gottes Vishṇu, eines unzweifelhaften Sonnengottes, ist. Er wird dabei in seiner Inkarnation als Kṛishṇa gefeiert, der als Hirt unter den Hirtinnen lebte, tanzte und liebte; wir finden also zugleich die so charakteristische engste Beziehung dieses Sonnengottes zur Viehzucht, zu den Herden und Hirten; wir finden zugleich den ekstatischen Tanz des Gottes und der ihn verehrenden Mädchen, die sich hier geradezu mit ihm selbst im rasenden, wollüstigen Reigen schwingen, wie die Sage so lebhaft schildert. Und auch das später zu behandelnde Generationsmoment[1], das phallische Moment ist mit der Person des Kṛishṇa und seinen üppigen Liebesbeziehungen zu der Hirtinnenschar gewissermaßen von selbst gegeben. Es sind hier also gerade eine ganze Reihe der charakteristischsten Momente vereinigt, teils im Festbrauch, teils durch die Person des gefeierten Gottes selbst sich ausdrückend. Und dabei wird dieser Gott auf einer eigens dazu errichteten Schaukel, dreimal des Tags — offenbar entsprechend seinen drei berühmten Schritten am Himmel —, morgens, mittags und abends einige Male hin und her geschwungen. Es wird damit augenscheinlich in feierlich-ritueller Weise das bedeutsame Schaukeln des Sonnengottes markiert. Wir haben also — alles in allem — ein volksmäßiges Schaukelfest im Frühling, dessen Mittelpunkt der Sonnengott bildet, und zwar der tanzende und schaukelnde, der Herden und Hirtinnen liebende, zeugungslustige Sonnengott, der mit mächtigem Schritt bis zur Höhe des Himmels hinaufsteigt. Wie in Sage und Mysteriendrama dieser gefeierte Gott mit den Hirtinnen sich im ekstatischen Tanze vereint, so erscheint er hier selbst in effigie schaukelnd unter dem schaukelnden Volke, was der Ritus feierlich-gemäßigt durch mehrmaliges Schwingen andeutet. So erscheint dies indische Frühlingsfest geradezu wie eine überraschende Bestätigung der

---

Wilson, Religious festivals (Works II, 225); vgl. auch As. Res. III, 275, nach dem Pet. Wört. s. v. Dolayâtrâ, wo sich die Sitte erwähnt findet, daß Govinda (Kṛishṇa) bei dem Feste in einer Sänfte umhergetragen wird.

[1] Dies Moment ist wesentlich für die erweiterte Fassung der Sonnenfeste als Lebensfeste im allgemeinen.

verschiedenen Voraussetzungen, die sich uns im Verlaufe der bisherigen Untersuchung ergeben haben. Der schaukelnde Gott ist gleichsam leibhaftig mitten unter die schaukelnden, ihn verehrenden Menschen getreten!

Doch die Betrachtung des indischen Rituals bietet uns noch weitere überraschende Aufklärung. Zu den lettischen Schaukelliedern am Sonnwendfeste vermißten wir den entsprechenden Schaukelbrauch. Er tritt uns nun beim indischen Sonnwendfeste unzweifelhaft deutlich entgegen, — nicht mehr als frei und fröhlich geübte Sitte des Volkes, sondern zum festen Ritus versteinert, zum Symbol geworden, kaum noch in seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden, darum aber nicht minder deutlich für uns, nicht minder lebendig zeugend vom einstigen alten Brauch und den mythischen Bildern des Volkes, wie sie schon in weit zurückliegender Vorzeit im Schwange waren.

Wir müssen, da der Gegenstand so wichtig ist, etwas näher auf denselben eingehen. Es handelt sich um die sog. Mahâvrata-Feier, die nach dem herrschenden Ritual um die Wintersonnenwende stattfand, nach Hillebrandts scharfsinniger Darlegung aber ursprünglich wohl um die Zeit der Sommersonnenwende gefeiert wurde. Auf jeden Fall ist es ein Sonnwendfest. Bei diesem Mahâvrata-Opferfest spielt nun eine hölzerne Schaukel, die zwischen zwei Pfosten an Stricken hängt und augenscheinlich symbolische Bedeutung hat, eine hervorragende Rolle, ja sie erscheint geradezu wie der Mittelpunkt der ganzen Feier. Auf ihr nimmt der Hauptpriester, der Hotar, welcher die Lieder zu rezitieren hat, Platz und auf ihr sitzend trägt er „das große Lied" vor [1].

Die älteste Erwähnung dieser symbolischen Schaukel bei der Mahâvrata-Feier findet sich im Yajurveda, im sog. Kâṭhaka [2]. Da heißt es bei der Schilderung dieses Sonnwendopfers: „Den Sessel besteigend beginnt der Udgâtar [3] den Mahâvrata-Gesang zu singen. Die Schaukel besteigend rezitiert darnach der

[1] Mahaduktham. Vgl. zu der folgenden Schilderung meine Abhandlung „Lihgo".

[2] Kâṭh. 34, 5 a. A.

[3] Der Priester, welcher die Gesänge vorzutragen hat.

Hotar das große Lied. Auf ihrem Platze stehend antworten die beiden Adhvaryu [1]. Auf Grasbündeln sitzen die anderen." Da haben wir in kurzen Strichen ein Bild der Opferszene. Deutlicher tritt die wichtige Rolle, welche die Schaukel bei diesem Opfer spielt, in den sog. Çrâutasûtras entgegen, den Leitfaden für die Opfervollziehung, welche die ganze Feier eingehend schildern. Das Sûtra des Çâñkhâyana z. B. beginnt den großen, zwei volle Kapitel (17 und 18) umfassenden Abschnitt, der vom Mahâvrata-Opfer handelt, mit den Vorschriften zur Herstellung dieser Schaukel. Der Hotar reißt sich zunächst von einem noch stehenden, also lebenden, Udumbara-Baum [2] das Schaukelbrett. Dasselbe soll armeslang sein und in die Quere das Maß eines Ellbogens haben, d. h. vom Ellbogen bis zur Spitze des kleinen Fingers reichend. Die Stricke für die Schaukel werden aus Muñja-Schilfgras [3] verfertigt, fest, dreidrähtig. Unter allerlei Zeremonien werden die Gruben gegraben, eine nach Süden, die andere nach Norden hin, und die Pfosten für die Schaukel in dieselben fest eingesetzt, die Stricke der Schaukel an den Pfosten befestigt. Nach verschiedenen Opferungen und Sprüchen setzt sich endlich der Hotar nach Osten gewandt auf die Schaukel, hält sich fest und sitzt schweigend da. Gesänge ertönen, Lautenspiel, Paukenschlag und Lärm von eigens dazu bestellten Lärmmachern. Mädchen mit vollen Wasserkrügen umwandeln ein Feuer, singen und jauchzen: „Hai, mahai! hier ist süßer Met!" usw. Der Hotar berührt das Schaukelbrett und die Erde mit der Spanne der rechten Hand, legt die Spanne der Hand dann auf das Schaukelbrett und hebt sie eine Spanne hoch darüber empor,

---

[1] Die Priester, welche den materiellen Teil des Opfers besorgen und dazu bestimmte Sprüche murmeln.

[2] Es ist Ficus glomerata, ein hochwachsender Baum mit orangefarbigen Früchten, die einen milchigen Saft enthalten und genossen werden. Dieser Baum, resp. sein Holz, findet mehrfach Verwendung beim indischen Opfer. Vielleicht war es die gelbe Farbe der Früchte, die das Holz dieses Baumes für die Sonnenschaukel passend erscheinen ließ. Die orangefarbigen Früchte des Udumbara sind, wie es scheint, an die Stelle der Äpfel der arischen Urzeit als Sonnensymbol getreten.

[3] Saccharum Muñja Roxb.

jedesmal einen bestimmten Spruch flüsternd. Er atmet dreimal und haucht dreimal das Schaukelbrett an. Dann berührt er dasselbe mit der Brust und flüstert: „Du bist die Sonne! Die Vasus[1] sollen dich besteigen mit dem Gâyatri-Metrum! Ihnen nach besteige ich dich, zur Königsherrschaft! — — Die Rudras sollen dich besteigen mit dem Trishṭubh-Metrum! Ihnen nach besteige ich dich, zur Selbstherrschaft! — Die Âdityas sollen dich besteigen mit dem Jagatî-Metrum! Ihnen nach besteige ich dich, zur Vollherrschaft! — — Die Götter alle sollen dich besteigen mit dem Anushṭubh-Metrum! Ihnen nach besteige ich dich zur Wunscherfüllung." Wieder haucht er die Schaukel dreimal an, berührt sie mit der Spanne der Hand und flüstert: „Der Herr der Geschöpfe (Prajâpati) soll dich besteigen! Der Wind (Vâyu) soll dich schaukeln!" Wieder dreimaliges Anhauchen der Schaukel. Dann flüstert der Hotar: „Die Stimme mit dem Atem vereint, ich mit dem Atem vereint, das Auge mit dem Sinn, ich mit dem Sinn, der Herr der Geschöpfe mit dem Vieh, ich mit dem Vieh vereint! Ein Adler bist du, ein Vogel[2]! Dies Wort will ich sprechen, das viel ausrichten soll" usw. Wieder haucht er die Schaukel dreimal an, die Pauken und der Lärm verstummen. Die Mädchen mit den vollen Wasserkrügen wandeln um das Feuer und gießen das Wasser aus usw. Endlich beginnt nun der Hotar die Rezitation des großen Liedes, das aus vielen Liedern und Liederbruchstücken zusammengesetzt ist und den größten Teil des zweiten Kapitels der Beschreibung in dem Sûtra in Anspruch nimmt.

Um die Schaukel als Mittelpunkt entwickelt sich hier die ganze komplizierte Opferfeier des Sonnwendfestes. Die Schaukel — das tritt unzweifelhaft deutlich hervor — ist ein geheiligtes Symbol geworden, stellt in symbolischer Weise die Sonne dar,

---

[1] Eine bestimmte Götterordnung.

[2] Man erinnert sich, daß schon im Rigveda nicht selten die Sonne als Adler, als großer Vogel gefaßt wird (suparṇa, garutmân). Sie wird der himmlische Adler, der rötliche Adler u. dgl. m. genannt. Etwa in der Hälfte der Stellen, in denen das Wort suparṇa „Adler" im Rigveda vorkommt, bezeichnet es die Sonne. Das liegt auch hier unzweifelhaft vor.

die ja im Rigveda geradezu eine goldene Schaukel genannt wird. Darum sagt der Hotar ganz direkt zu der Schaukel: „Du bist die Sonne!" Darum nennt er sie einen Adler, einen Vogel, — geläufige Bezeichnungen der Sonne im Veda. Beim Sonnwendfest bildet naturgemäß die Sonne den Mittelpunkt des Festes, so auch hier beim Sonnwendopfer, und die Sonne ist durch das Symbol der Schaukel dargestellt. Daß aber auch hier neben der Schaukel die Tänze nicht fehlen, haben wir früher schon nach einer anderen Quelle mitgeteilt[1]. Die acht um das Feuer tanzenden Mädchen ergänzen in passender Weise das heilige Schaukelsymbol. Ihr jauchzender Gesang von den Kühen und ihrem Gedeihen fügt ein sehr charakteristisches Moment in das Sonnenfest ein.

Es wäre ganz und gar verfehlt, wenn man komplizierte Opferfestlichkeiten, mit Priestern und Zeremonien aller Art, wie sie die indischen Dolayâtrâ und Mahâvrata darstellen, sich schon in der Urzeit denken und aus denselben die volksmäßigen Bräuche ableiten wollte, die wir bei Letten und Slaven angetroffen haben. Das Verhältnis ist vielmehr gerade das umgekehrte. Die volksmäßigen Bräuche, das Tanzen und Schaukeln des festfrohen Volkes, sind als der Ausgangspunkt zu betrachten, das Prius in der Entwicklung. Nachdem diese Bräuche mit der frohen Begrüßung und Ehrung der Sonne untrennbar fest verwachsen waren, nachdem sie im Laufe der Zeit magisch-kultliche Bedeutung gewonnen, wurden sie als integrierende Bestandteile in die erst später allmählich sich bildende, von Priestern geleitete, mit wachsendem Zeremoniell sich umgebende Festfeier aufgenommen. Die alte Schaukel des Sonnwendfestes, deren die Arier der Urzeit sich freuten, die im Ligo-Gesang der Letten unverstanden noch fortlebt, sie ist als Symbol, als versteinerter Ritus in das priesterlich geprägte, priesterlich geleitete Sonnwendfest der Inder, das Mahâvrata, hineingewachsen — eine fossil gewordene Pflanze der Urzeit, aber gerade als Fossil jetzt ehrwürdig, altersgrau, heilig!

Letten, Slaven und Inder sind uns die zweifellosen Zeugen des urzeitlichen Schaukelbrauches, — sämtlich also Bhaga-Völker.

---

[1] Hiranyakeçin; vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 40.

Vielleicht aber lassen sich auch bei den Kriegsgottvölkern ähnliche Bräuche, wenigstens in Trümmern und Resten noch nachweisen, — vielleicht entstellt, vielleicht nicht mehr recht verstanden. Die Vermutung liegt nahe, und eine Umschau auf dem griechisch-römischen Kulturgebiet führt uns alsbald zu interessanten Ergebnissen.

Bei den alten Griechen gab es in der Tat, auf attischem, athenischem Gebiet, ein Schaukelfest, welches Aiora d. h. „die Schaukel" hieß und in der sommerlichen Zeit gefeiert wurde. Eine nähere Bestimmung des Zeitpunktes scheint noch nicht möglich. Es wurden bei diesem Fest zuerst Jungfrauen und dann Puppen geschaukelt, unter Gesang eines Liedes, welches man Aletis nannte. Die Schaukeln waren mit Stricken oder Seilen an den Ästen der Bäume befestigt. Weiter fand ein reichliches Festmahl statt, bei welchem namentlich auch die Armen gespeist wurden[1]. Eine sehr interessante bildliche Darstellung, die uns aller Wahrscheinlichkeit nach eine ins Mythologische erhobene Szene dieses Festes vorführt, findet sich auf einer i. J. 1846 zu Chiusi gefundenen Vase, die jetzt dem Berliner Museum angehört. Ein junges Mädchen wird auf einer Seilschaukel durch einen Satyr geschaukelt, dessen Haupt ein Strahlenkranz mit Bändern schmückt. Über dem schaukelnden Mädchen liest man die Silben Ale, die man schon längst wohl richtig zu Aletis ergänzt hat, — dem Namen des Schaukelfestliedes[2]. Das Fest wird mit großer Bestimmtheit an den Namen der Erigone geknüpft und fand zur Ehrung ihres Andenkens statt. Darin sind alle Nachrichten einig. Wer aber diese Erigone war, darüber gehen die Ansichten schon bei den Alten ganz auseinander. Nach der geläufigsten Legende war sie die Tochter des Ikaros, der auch Ikarios oder Ikarion genannt wird. Er soll ein Freund des Dionysos gewesen sein, von diesem den Weinbau gelernt und ihn den attischen Bauern

[1] Daher trug das Fest auch den Beinamen *εὔδειπνος*, d. h. das mit einem reichlichen Mahl versehene.

[2] Eine andere Deutung, welche in dem Bilde nur ein Genrebild sehen und die Buchstaben *ΑΛΗ* zu *ΚΑΛΗ* (kale) „die Schöne" ergänzen will, ist mir wenig wahrscheinlich.

gelehrt haben. Ebenso auch einen besonderen Tanz, den sog. Schlauchtanz. Als die Bauern sich am Weine berauscht hatten, hielten sie sich für vergiftet, erschlugen den Ikaros und verbargen seinen Leichnam in einem Brunnen „ohne Wasser" oder unter einem Baum. Seine Tochter Erigone sucht ihn und findet den Leichnam endlich mit Hilfe des treuen Hundes des Ikaros, welcher nachmals als Hundsstern am Himmel prangt. Aus Verzweiflung erhängt sie sich an einem Baum. Zur Sühnung dieses Unheils, das Dionysos zunächst durch Pest u. dgl. m. straft, soll das Schaukelfest eingerichtet worden sein! Das Lied Aletis soll „die Umherirrende" bedeuten, weil die Arme so lange umherirren mußte, bis sie den Leichnam fand. Eine offenbar recht alberne Fabel, die nichtsdestoweniger einige zweifellos alte Elemente enthält. Nach anderen wäre Erigone die Tochter des Aegisthos und der Klytaemnestra gewesen, die nach Athen kam, um Sühnung für die Ermordung ihrer Eltern zu erwirken. Als Orestes, der Mörder, freigesprochen wurde, erhängte sie sich — und daher nun wurde das Schaukelfest zur Sühne des Unglücks eingeführt! Gewiß keine bessere Motivierung als die erstangeführte. Noch andere bringen das Schaukelsfest mit Medea in Zusammenhang, nach anderen soll Erigone die Tochter des Tyrrheniers Maleos gewesen sein usw. Es lohnt sich nicht auf diese und noch andere ätiologische Legenden einzugehen, da sie sämtlich wertlos und größtenteils ziemlich albern sind. Eines aber erkennt man deutlich: die Griechen wußten selbst nichts annähernd Sicheres über den Ursprung und die Bedeutung dieses Festes. Nur der Name der Erigone steht fest und der Name des Schaukelfestliedes Aletis[1].

---

[1] Sehr richtig sagt Hunziker in dem Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains (Paris 1877) im Artikel „Aiora": „Comme on le voit, il n'y a que le nom d'Erigone qui soit constant. Le reste de la légende varie ou est incertain." Jane E. Harrison kommt ebenso richtig nach Besprechung der verschiedenen ätiologischen Legenden zu dem Schluß: „In all this confusion one thing is very clear, the Greeks themselves had not the slightest idea who Aletis was." Vgl. Mythology and Monuments of Ancient Athens, being a translation of a portion of the „Attica" of Pausanias by Margaret de G. Verrall, with introductory

Wir sind daher darauf angewiesen, selbst nach einer Erklärung zu suchen.

Die meisten der neueren Erklärer glauben im Anschluß an die erwähnten ätiologischen Legenden in der attischen Aiora irgendein Sühnefest sehen zu müssen, dessen Charakteristik sich nicht näher feststellen läßt. Richtiger urteilt, wie ich glaube, das Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains in dem Artikel „Aiora". Hier wird davon ausgegangen, daß die ätiologischen Legenden wertlos sind, daß sie ohne Zweifel erst ihren Ursprung dem eigentümlichen, nicht mehr verstandenen Brauch ihren Ursprung verdanken, — dem Brauch, an diesem Feste sich selbst zu schaukeln und Puppen an Schaukeln aufzuhängen, welche der Wind in Bewegung setzt[1]. Ferner wird der Zusammenhang mit Dionysos, dem großen Gotte der Vegetation, betont und das Fest als ein bäuerliches Vegetationsfest erklärt, — ein Fest, das in Zusammenhang stand mit dem Wunsche nach einem fruchtbaren Jahr und einer reichen Ernte. Es erscheint als sehr wahrscheinlich, daß die alten Griechen ihren Schaukeln beim Aiora-Fest — ebenso wie auch die Römer ihren nahe verwandten, gleich zu besprechenden Oscilla — „une vertu fertilisante" zuschrieben, eine Kraft, auf die Fruchtbarkeit der Vegetation Einfluß zu üben[2]. In der Tat ist der Zusammenhang mit Dionysos und seinem Kreise in der geläufigsten Kultlegende, wie auch bei der oben erwähnten bildlichen Darstellung, sehr zu beachten, und auch das

essay and archaeological commentary by Jane E. Harrison, London 1890 (S. XLI der Harrisonschen Einleitung).

[1] „L'habitude d'où elle [sc. la fête] a pris son nom, de suspendre à des balançoires des poupées, que le vent agitait, ou de se balancer soi-même, a sans doute été l'origine de la légende, que nous avons rapportée."

[2] Ich gehe auf die speziellere Begründung von Hunziker in dem erwähnten Artikel des Dictionnaire nicht ein, da auch das hier zu weit führen würde. Er legt Gewicht darauf, daß die Schaukeln an Bäumen hingen: „L'arbre dans la croyance des anciens, est le principal symbole de toute fertilité et la source de la vie en général." Wir werden in einem späteren Abschnitt diese Frage berühren. Erigone erklärt H. als „fille du printemps" und sieht in ihr die Weinrebe in der Zeit ihres ersten Triebes, worin ich ihm natürlich nicht beistimmen kann („Erigone n'est donc autre chose que la personnification de la vigne elle-même au moment de sa première pousse").

üppige Mahl, das bei dem Aiora-Fest stattfand, deutet darauf hin, daß es sich nicht um ein ernstes Sühnefest, sondern um ein Freudenfest handelt. Aber können wir nicht noch tiefer in das Verständnis desselben eindringen?

Wir sahen bereits, daß fast nur die Namen Erigone und Aletis feststehen, alles andere ist zweifelhaft oder einfach wertlos. Was bedeuten denn diese Namen? können sie uns nicht einigen Aufschluß geben?

Erigone kommt nur als Eigenname vor, es bedeutet aber ganz klar: „die Frühgeborene, die in der Frühe, am frühen Morgen oder auch im Frühling Geborene“ [1]. Das Wort ist ein unzweifelhaft deutliches Synonym von Erigeneia „die früh oder am Morgen Geborene“, und dies ist ein wohlbekannter Beiname der Göttin Eos schon bei Homer, — also der griechischen Ushas, der Morgenröte, der weiblich gedachten aufsteigenden Sonne! Als selbständiger Eigenname bezeichnet Erigone dann noch die Göttin der Frühe, die Morgengöttin — schon bei Homer und Hesiod, — eine griechische Mater Matuta, die gewiß nichts weiter ist als ein selbständig gewordenes Epitheton der Eos. Erigone wäre darnach die in der Frühe oder im Frühling geborene Sonne, die Morgenröte oder die aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs, — ihr Fest wäre ein Sonnenfest, ein Frühlingsfest, — kurzum genau dasselbe wie die Schaukelfeste der Bhaga-Völker! Es liegt daher nichts näher, als das Schaukelfest der Erigone mit diesen Schaukelfesten zusammen zu bringen und seinen Ursprung ebenso zu erklären. Und wenn wirklich, wie wir gerne glauben möchten, dem Schaukeln der Griechen, wie auch der Römer, une vertu fertilisante zugeschrieben wurde, dann stimmt das ja durchaus zu den

[1] *ἦρι* bedeutet früh, in der Frühe, am frühen Morgen; man bringt es aber gewiß richtig mit *ἦρ, ἔαρ* „der Frühling“ zusammen. So wird denn auch der Name des Krautes *ἠριγέρων* (erigeron) als „früh oder im Frühling greisend“ erklärt. Es ist ein Kraut, das im Frühling schon eine graue Samenkrone (*γήρειον*) bekommt. Daß *ἦρι* in unserem Sinne ebenso „im Frühling“, wie „in der Morgenfrühe“ bedeuten kann, zeigt auch die zweite Bedeutung von *ἠριγένεια* „im Frühling gebärend“, von der *λέαινα* gebraucht, Aesch. fr. 346 D.

Frühlingsschaukeln der Letten, die das Gras für die Kühe wachsen machen sollen! Eben diese magisch-kultliche Kraft und Bedeutung erklärt dann auch aufs natürlichste die Verbindung des Aiora-Festes und der Erigone mit Dionysos und seinem Kreise, den Vegetationsdämonen.

Was aber bedeutet Aletis? Man hat es im Anschluß an die ätiologische Fabel „die Umherirrende" übersetzt oder auch „der Gesang von der Umherirrenden", „le chanson de l'errante". Das Verbum, von welchem das Wort stammt (ἀλάομαι), hat in der Tat in der Regel die Bedeutung „umherschweifen, umherirren". Allein wir finden, daß das davon abgeleitete Abstraktum Alesis vom Umlaufe der Sonne gebraucht wird. Der merkwürdige astronomische Dichter Aratos, der in einem besonderen Lehrgedichte ein astronomisches System entwickelte, braucht es in diesem Sinne[1], und sonst kommt das Wort nicht vor. Wenn aber Alesis den Umlauf der Sonne bezeichnet, dann kann auch Aletis sehr wohl die Umlaufende, die ihren Umlauf machende Sonne bedeuten, — kann ein Name der Sonne sein[2] und ebenso auch ein Lied bezeichnen, das die Sonne besingt oder sie bei ihrem Nahen begrüßt. Auch diese Erklärung ist so naheliegend, wie nur irgend möglich, und das angebliche Umherirren der Erigone ist höchst einfach darauf zurückzuführen, daß das Verbum meist diese Bedeutung hat. Als man nicht mehr wußte, wer Erigone eigentlich war und was Aletis hier bedeutete, erfand man die Fabel von der umherirrenden, den Leichnam ihres Vaters suchenden Tochter. Die Verbindung der Erigone mit dem seltsamen Ikaros ist aber vielleicht keine zufällige. Ich halte es wenigstens nicht für unwahrscheinlich, daß in diesem eigentümlichen, mit Dionysos be-

[1] Aratos lebte im dritten Jahrh. vor Chr. Sein oben erwähntes Lehrgedicht waren die „Phainomena", denen er noch „die Wetterzeichen" (Prognostika) hinzufügte. Das von ihm bearbeitete astronomische System war dasjenige des Eudoxos von Knidos.

[2] Ich erinnere auch daran, daß der römische Sonnengott Janus, gerade auch ein Gott der aufsteigenden Sonne, ähnlich bezeichnet zu sein scheint. Der Name des Janus hängt wohl mit ire „gehen" zusammen und bedeutet vielleicht den Wandelnden, den seine Bahn Machenden, resp. auch den Ausschreitenden.

freundeten, tanzenden Kulturheros, der so traurig endet, ein Sonnengenius oder Sonnengott zu erkennen ist. Doch davon später. Hier nur noch die Bemerkung, daß sein treuer Hund, der als Hundsstern an den Himmel versetzt ist, entschieden auch auf die Sonne hindeutet, da der Zusammenhang von Hundsstern und Sonnenhitze im Volksglauben feststeht[1].

Zu bedauern ist, daß wir die Zeit des attischen Aiora-Festes nicht mit Bestimmtheit feststellen können. Wir müssen vermuten, daß es in der warmen Jahreszeit, daß es wahrscheinlich im Frühling stattfand, — dies Fest der neugeborenen Sonne. Darauf leiten uns die lettischen und slavischen Bräuche. Und vielleicht erhalten wir auch durch moderne, neugriechische Schaukelsitten noch einen Hinweis auf den Frühling. Theodor Bent erzählt, daß auf Seriphos am Dienstag nach Ostern die jungen Mädchen der Insel sich an ihrem Lieblingsspiel, dem Schaukeln, ergötzen. Sie hängen in einer der engen Straßen des Ortes ein Seil auf, von einer Mauer zur anderen, legen Kleider darauf und schaukeln sich, singend, eine nach der anderen; die jungen Burschen versuchen zu passieren und müssen als Zoll eine kleine Münze, ein Lied und ein einmaliges Schaukeln entrichten. Meist singen sie die folgenden Worte: „Das Gold ist geschaukelt, das Silber ist geschaukelt, und geschaukelt ist auch mein Lieb mit dem goldenen Haar." Worauf das Mädchen antwortet: „Wer ist das, der mich schaukelt? Daß ich ihn mag schmücken mit meinem Gruß, daß ich ihm mag sticken einen Fez, ganz mit Perlen bedeckt." Nachdem der Bursche dann sein Geldstück gezahlt hat, darf er vorübergehen und ein anderer kommt an die Reihe. Auf Karpathos haben die Schaukelfeste einen ernsteren Charakter. Sie finden an jedem der vier Sonntage vor Ostern statt, wo fast das ganze Dorf sich an einem bestimmten Platz versammelt, auf welchem eine Schaukel aufgehängt ist und ein Frauenzimmer nach dem anderen sich schaukelt, dabei gewisse Passionslieder singend[2].

---

[1] Die Schaukelpatronin und Sonnengöttin Erigone mit ihrem Hunde, der zum Hundstern wird, erinnert merkwürdig auch an die Hundeschaukeln für wahnsinnige Hunde im Balkan.

[2] Jane E. Harrison a. a. O., S. XLIII, nach Th. Bents Werk über

In diesem letzteren Zuge ist wohl ein Einfluß der christlichen Passionszeit zu erkennen. Jedenfalls finden auf beiden genannten Inseln die Schaukelfeste um Ostern herum statt. Wenn auch diese Bräuche gewiß nicht als unmittelbarer Reflex der attischen Aiora gelten können, so sind es doch Schaukelfeste des jetzigen griechischen Volkes um die Frühlingszeit, die es vielleicht doch noch wahrscheinlicher machen können, daß auch die Aiora im Frühling stattfand.

Beachtenswert erscheint, daß bei diesen neugriechischen Schaukelfesten vorwiegend der weibliche Teil der Bevölkerung sich schaukelt oder geschaukelt wird, insbesondere die jungen Mädchen, — ebenso wie bei der attischen Aiora. Wir denken an die lettischen „Schwesterchen", die nach dem Liede zu Ostern kommen, um sich zu schaukeln. Ferner daß bei allen diesen Festen das Schaukeln von Gesang begleitet ist. Der Aletis-Gesang des Aiora-Festes beruhte offenbar auf fester Tradition und wird uns von verschiedenen alten Autoren bestimmt bezeugt[1]. Leider wissen wir nur, daß er von Erigone handelte; Verse desselben sind uns nicht erhalten. Wir dürfen aber nach dem früher Gesagten in diesem Liede zu Ehren der in der Frühe oder im Frühling Geborenen ursprünglich die griechische Entsprechung jener Lieder an Ushas vermuten, mit denen der Inder die am Frühlingsanfang neugeborene, neu aufsteigende Sonne, die Morgenröte des neuen Jahres begrüßte.

Aber auch die Römer, oder richtiger die vereinigten Völker Latiums, hatten ein Schaukelfest, das alljährlich auf dem Albanerberge, dem Mons Albanus, begangen wurde und dem griechischen Fest der Aiora so ähnlich sah, daß manche der Alten die Meinung aussprachen, die Bewohner Italiens hätten hier ein Beispiel

---

die Cykladen (S. 5) und einer brieflichen Mitteilung desselben Autors. — Das Schaukelspiel auf Seriphos wird *κούνια* genannt.

[1] Pollux sagt im Onomastikon IV, 55 in seinem Bericht über örtliche Sänger: „Und die Aletis war ein Sang, gesungen bei den Aiora (*ἦν δὲ καὶ ἀλῆτις ᾆσμα ταῖς αἰώραις προσᾳδόμενον*). Athenaeus sagt Deipnosoph. XIV, 10: „Es gab auch einen Sang, den man bei der Aiora singt, von Erigone, — oder was man Aletis nennt" usw.

der Griechen nachgeahmt[1]. Allein diese Ansicht ist zweifellos irrig. Das Fest erweist sich als ein altitalisches, in Latium bodenständiges. So wie wir es kennen, bildet es einen Teil des Latiar oder der sog. feriae Latinae, des Bundesfestes der latinischen Stämme, bei welchem vor allem der große Himmels- und Gewittergott gefeiert wurde, der als Patron des latinischen Bundes galt, der Jupiter Latiaris. Der wichtigste sakrale Akt der feriae Latinae bestand in dem Opfer eines jungen weißen Stieres, von dessen Fleische jede Bundesstadt, die zum Feste erschienen war, ihren bestimmten Anteil erhielt. In der Zeit der Vorherrschaft Roms fand ein Teil dieses zuerst eintägigen, dann viertägigen Festes auf dem Mons Albanus, ein anderer in Rom selbst statt, wo ein Wettrennen auf dem Kapitol sich abspielte. Uns interessieren hier mehr die volkstümlichen Bräuche und Feierlichkeiten auf dem Albanerberge, speziell die Schaukeln und die sog. Oscilla, kleine Figuren, Puppen und Masken, welche an den Bäumen aufgehängt wurden[2]. Es fällt in die Augen, daß dieser Brauch

[1] Vgl. Festus, S. 194 „nec desunt, qui exemplum Graecorum secutos putant Italos, quod illi quoque, injuria interfecto Icaro, Erigone filia ejus dolore impulsa suspendio perisset, per simulationem ....“

[2] Vgl. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, 3. Bd., 2. Aufl. (Leipzig 1885), S. 296: „das Latiar oder die feriae Latinae, ursprünglich ein Stammfest der Latiner zu Ehren des Jupiter Latiaris auf dem Mons Albanus, in der Art, wie es später gefeiert wurde, organisiert von Tarquinius Superbus, war seitdem ein Fest des latinischen Bundes, dessen Hauptfeier in dem Opfer weißer Stiere (sacrificium Latinarum) bestand, von welchem jeder Bundesstadt, welche zu dem Opfer erschien, ein Stück zugeteilt wurde. Ging eine Stadt dabei leer aus oder fiel sonst ein Fehler in der Zeremonie vor, so mußte das Opfer wiederholt werden. Außerdem belustigte man sich mit Schaukeln, welchem Spiele man eine mythologische Veranlassung beilegte. Das Fest war zuerst eintägig, später viertägig und wurde teils auf dem Mons Albanus von dem Konsul, zuweilen von einem besonders dazu ernannten Diktator, in Gegenwart sämtlicher anderen Behörden gefeiert, weshalb in Rom während dieser Tage ein praefectus urbi feriarum Latinarum fungierte, teils aber in Rom selbst begangen, wo auf dem Kapitol ein Wettrennen stattfand“ usw. Vgl. über die feriae Latinae noch Preller, Röm. Myth., 3. Aufl. Bd. 1, S. 210—216. Über die Oscilla ebenda, S. 118. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 109.

demjenigen des attischen Aiora-Festes durchaus ähnlich ist, und wir werden daher von vornherein geneigt sein, ihn ebenso zu erklären. Die ätiologische Legende, welche hier den Schaukelbrauch erklären soll, ist ebenso wertlos und haltlos, wie die früher besprochenen griechischen Legenden [1]. Neuere Forscher wollen in den an Bäumen aufgehängten Figuren Reste alter Opferdarbringungen sehen. Allein dabei bliebe das Schaukeln als volkstümliche Belustigung jener Tage ganz unerklärt. Es liegt näher, dieses in ähnlicher Weise zu fassen, wie das so ähnliche Schaukelfest in Attika, und die an Bäumen geschwungenen Figuren hier ebenso zu deuten wie dort, — nämlich als eine Art sinnbildlicher Darstellung des volkstümlichen, magisch-kultlichen Schaukelbrauches. Man ließ diese Puppen und sonstigen Symbole hier an den Bäumen schwingen, wie in Indien bei dem Frühlings-Schaukelfest auch sogar das Bild des Gottes Kṛishṇa-Vishṇu selbst auf der Schaukel geschwungen wurde.

Die feriae Latinae waren augenscheinlich ein altes und großes Fest der latinischen Stämme, älter als Rom und seine Herrschaft. Während desselben herrschte in ganz Latium Gottesfriede [2]. Wenn Jupiter als der gefeierte Gott des Festes erscheint, so beruht das wohl größtenteils darauf, daß er der oberste Schutzpatron des latinischen Bundes war, dies Fest aber zum Bundesfest der latinischen Stämme sich entwickelt hatte. Ursprünglich aber wahrscheinlich auch darauf, daß er der Gewittergott war, der — wie wir später sehen werden — sich auch bei den Sonnenfesten oft mit dem Sonnengotte in die Ehren des Tages teilt. Wir müssen im übrigen nach den früheren Analogien vermuten, daß wenigstens ein Teil der Bräuche dieses Festes auf den altarischen Sonnenkult, speziell auf die Schaukelbräuche der Sonnenfeste zurückgeht. In dieser Beziehung wäre natürlich der Termin des Festes von Wichtigkeit. Dieser gilt als ein schwankender. Er richtet sich nach dem Amtsantritt gewisser höherer Magistrate der Stadt Rom. Allein dies wird wohl nur als ein späterer Zustand gelten dürfen.

Nach Preller scheint die Zeit des Festes „ehedem der

[1] Vgl. Festus, 194.
[2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 109.

Beginn des Frühlings gewesen zu sein, im April oder Anfang Mai, dahingegen es in der späteren Zeit (aus welcher verschiedene auf dem Albaner Berge gefundene Bruchstücke der auch hier geführten Fasten vorhanden sind), vom Juni bis zum August begangen wurde [1]." War der ursprüngliche Termin des Festes der Frühlingsanfang, dann stimmt das aufs schönste zu den Schaukelfesten der Letten, Slaven und Inder. Aber auch der Juni würde noch stimmen, da das Ligo der Letten und die Sonnwendschaukel der Inder für alte Übung des Brauches auch in dieser Zeit noch eintreten, — während Juli und August freilich schon eine Verschiebung bedeuten würden.

Tritt nach alledem der römische Brauch auch weniger klar in seiner ursprünglichen Bedeutung hervor, als die entsprechenden Schaukelbräuche der Bhaga-Völker und auch der Griechen, so erscheint es doch höchst wahrscheinlich, daß er von diesen nicht getrennt werden darf, sondern in dieselbe Reihe gehört und aus gleichen Wurzeln entsprossen ist. Die auffallende Übereinstimmung des italischen Brauches mit dem griechischen spricht entschieden dafür, — ebenso die Zeit des Festes, wenn Preller recht hat, den Frühlingsanfang als ursprünglichen Termin anzusetzen.

Alle diese Erwägungen machen es wahrscheinlich, daß der Schaukelbrauch bei den Sonnenfesten, namentlich zu Frühlingsanfang, nicht nur als Volksbelustigung, sondern auch als magisch-kultliche Übung, als eine Art Ritus, eine Art volksmäßiger Sonnenzauber, schon in der arischen Urzeit lebendig war.

Daß der Schaukelbrauch bei den Ariern tatsächlich magisch-kultliche Bedeutung hat und die Fruchtbarkeit — insbesondere wohl in der Vegetation, vielleicht auch unter dem Vieh — befördern soll, wird durch entsprechende Bräuche einiger primitiver Völker auf das bestimmteste bestätigt.

J. G. Frazer, der diesem Brauch einen interessanten Exkurs im 2. Bande seines bekannten Buches „The golden bough" gewidmet hat, gibt unter anderem an, daß die Dajaks von Sarawak — auf Borneo — zur Erntezeit ein Fest feiern, das der Seele

---

[1] Preller a. a. O., S. 212.

des Reises und der Sicherung einer guten Ernte gewidmet ist. Bei dieser Gelegenheit pflegt eine Anzahl von alten Weibern auf einer einfachen Schaukel hin und her zu schaukeln, welche an den Sparren befestigt ist. Ein Reisender berichtet aus Sarawak, daß er dort eine Menge hoher Schaukeln errichtet sah und daß sich die Dajaks auf denselben hin und her schwangen, bisweilen zehn oder zwölf Mann zusammen, während sie eintönige Lieder sangen, in welchen die Geister gebeten wurden, eine reichliche Ernte von Sago und Früchten, sowie auch guten Fischfang zu gewähren [1].

Ein sehr feierlicher Schaukelbrauch auf Bengkalis bei Sumatra, bei welchem eine vornehme erbliche Priesterin auf einer festlich geschmückten, mit Glocken behangenen Schaukel von ihren Dienerinnen geschaukelt wird, geht — wie die dabei gesungenen Lieder zeigen — auf Sicherung guten Fischfangs aus [2].

Die Timneh-Indianer in Nordwest-Amerika pflegen eine magische Zeremonie auszuführen, bei welcher sie einen jungen Mann fesseln, an Kopf und Fersen an dem Dach ihrer Wohnstätte aufhängen und sodann hin und her schaukeln. Es soll dadurch Reichtum an Wild erzielt werden [3]. Hier haben wir also deutlich verschiedene Schaukelbräuche primitiver Völker, die Fruchtbarkeit der Vegetation, der Ernte, der Fische und des Wildstandes bewirken sollen, und schon Frazer hat dieselben ganz mit Recht den analogen Schaukelbräuchen der arischen Völker verglichen.

Nicht uninteressant wäre es noch die Frage zu untersuchen, welcher Art wohl die Schaukeln der Sonnenfeste in der arischen Urzeit gewesen sein mögen. Die lettischen Schaukeln, bei denen das Brett an zwei jungen Birkenstämmchen hängt, welche wiederum an geflochtenen Ringen aus Birkenzweigen befestigt sind, machen einen recht altertümlichen Eindruck. Sie stammen wohl noch aus der Zeit, welche Bielenstein das Holzalter der Letten nannte. Es ist alles darin aus Holz, kein Metall und keine Seile, wie sie die vorhin erwähnten bulgarischen Schaukeln zeigen. Letztere

[1] Vgl. J. G. Frazer, The golden bough, vol. II, S. 449.
[2] Vgl. Frazer a. a. O., S. 449. 450.
[3] Vgl. Frazer a. a. O., S. 450.

sind aber wiederum darin altertümlich, daß die Seile einfach an Bäumen hängen, nicht an einem besonderen Gerüste. Auch die himmlische Schaukel des bulgarischen Sonnengottes wird offenbar an Seilen zur Erde hinabgelassen und von da wieder heraufgezogen. Übrigens aber wird in Bulgarien ausdrücklich eine „große Mannigfaltigkeit in Dreh- und Schwingschaukeln[1]" erwähnt. Die indische Opferschaukel mit ihren aus Schilfgras geflochtenen Stricken könnte, ebenso wie die lettische, uraltem Typus entsprechen, denn schon die arische Urzeit kannte Stricke verschiedener Art und daß man neben anderen Stoffen auch Schilfgras oder Binsen früh zur Bereitung derselben verwendete, dafür legt unter anderem die slavische Bezeichnung der Binse (altslavisch sitije) direktes Zeugnis ab, da sie von einer Wurzel stammt, die „binden" bedeutet, der Wurzel si, die dem deutschen Wort „Seil", dem indischen setu „Band, Fessel", griechischen *ἱμάς* zugrunde liegt. Zweige, Binsen und Bast waren das älteste Material zu Stricken[2].

In der ältesten, uranfänglichen Zeit mag aber das Schaukeln in noch primitiverer Weise vor sich gegangen sein. Darauf leiten unter anderem auch mehrere Bedeutungen, welche nach Frau Feldts Mitteilung gerade das mehrfach erwähnte, hier so wichtige lettische Verbum ligot in den Volksliedern zeigt. Es bedeutet da nämlich unter anderem 1. an einem Baumast sich hin- und herschwingen; 2. sich in einem Baumwipfel schaukeln; 3. auf einem krumm gewachsenen Baum sich wiegen, wippen. Diese und ähnliche, auch heute noch fortlebende Arten des allerprimitivsten Schaukelns, zu denen es keinerlei Vorrichtung bedarf, werden wir wohl als das Erste und Ursprünglichste auch bei dem Sonnenkult vermuten dürfen. Auf den Ästen und in den Wipfeln der Bäume sich fröhlich schaukelnd grüßten die Arier wohl in der ältesten Zeit die neu aufsteigende Sonne des Frühlings, während nebenan, wo der Raum es erlaubte, gehüpft, getanzt und gesprungen wurde.

Wenn wir uns übrigens daran erinnern, daß sich die arische

[1] Vgl. W. Hein a. a. O.

[2] Vgl. Schrader, Reallexikon, s. v. Strick.

Urzeit über weite Zeiträume hin erstreckt hat, dann werden wir jedenfalls innerhalb derselben eine größere Entwicklung der rituellen Tänze und Schaukeln während der Sonnenfestzeit für wahrscheinlich halten müssen, ebenso wohl auch der dabei vermutlich gesungenen Lieder und der sie beherrschenden religiösen und mythologischen Vorstellungen. Aus dem einfachen Hüpfen und Springen gingen wohl verschiedene Tänze, gingen wohl auch sinnbildliche Reigen und Rundtänze hervor. Aus dem Schwingen und Wippen in den Ästen und Wipfeln der Bäume entwickelte sich das Schaukeln an Holzgerüsten und Stricken. Immer fester verwuchsen diese Begehungen mit der Fest-, Freuden- und Siegeszeit der Sonne, mit ihrem kräftigen Aufstieg und sommerlichen Wirken. So gewannen sie mehr und mehr magisch-kultliche, rituelle Bedeutung, — so war es möglich, daß schließlich auch symbolische Andeutung des Schaukelns, wie sie z. B. in Griechenland, Italien und Indien vorliegt, für wirksam gehalten und zum geheiligten Brauch werden konnte.

NACHAHMENDE SPIELE UND RITEN.

RAD, SCHEIBE, KRANZ, BALL, EI, RUNDES FELL, RING, TONNE, VOGEL, WAGEN; ROLLEN UND SICHROLLEN; BRENNEN; DISKUSWERFEN, BALLSPIEL, WAGENRENNEN, PFERDERENNEN, SCHEIBEN- UND VOGELSCHIESSEN, RINGSTECHEN, FELLZERREN, KUHWÜRFELN, KRANZGEWINNEN U. DGL. M.

Spieltrieb und Nachahmungstrieb sind neben und nach der Begrüßung die ersten und unmittelbarsten Erzeuger des Kultus der Naturerscheinungen. Ja, dieser Kultus besteht in seinen ersten Anfängen zum großen Teil in nichts anderem als Spiel und spielender Nachahmung. Spieltrieb und Nachahmungstrieb sind eng und oft untrennbar verbunden, ja der Nachahmungstrieb kann als ein Teil des umfassenderen Spieltriebes angesehen werden. Beide sind schon beim Tiere bis zu einem gewissen Grade vorhanden, in der Anlage des Menschen aber ganz wunderbar reich und kraftvoll enthalten, so daß sie geradezu dazu bestimmt scheinen, dem Menschen eine Quelle der reichsten und vielseitigsten Entwicklung zu werden. Sahen wir schon die frohe, spielerische Bewegung des Tanzens und Schaukelns schließlich zu nachahmenden Formen hinlenken, so liegt uns nun ob, nachahmendes Spiel, und aus diesem entspringende Riten und Kulte, soweit die altarische Religion sie kennt, an uns vorüberziehen zu lassen. Nachahmendes Spiel den großen Naturerscheinungen gegenüber erscheint als ein primitives Bestreben, sich mit diesen Mächten gewissermaßen unmittelbar, materiell in Einklang zu setzen. Dies Streben vergeistigt sich mit der Zeit mehr

und mehr. Es führt zum Symbol, zum symbolischen Ritus, und mit dem Symbol zu ungeahnten Höhen geistiger Entwicklung.

Die Sonne erscheint dem menschlichen Auge als eine leuchtende Scheibe, — dem Arier der Urzeit mußte sie als ein Rad erscheinen, denn auch die Räder des urzeitlichen Wagens waren nichts anderes als Scheiben, die mit der Achse des Wagens zusammenhingen[1]. Wenn das Rad später Speichen erhielt, so störte das nicht mehr, nachdem einmal die Gleichsetzung von Rad und Sonne sich festgestellt hatte. Die natürliche Bewegung des Rades ist aber die rollende. Daraus ergibt sich als die natürlichste und nächstliegende Nachahmung der Sonne in ihrem Lauf das rollende Rad oder die durch die Luft sich bewegende Scheibe. Noch größer und eindrucksvoller war die Ähnlichkeit, wenn sich Rad oder Scheibe in Brand setzen ließen, so daß sie flammten, leuchteten und Wärme ausstrahlten, wie die Sonne. Das konnte man durch Umwickelung mit leicht brennbaren Stoffen, wie Stroh u. dgl., erreichen, die einmal entzündet auch bei der Bewegung des Rades fortbrannten. Ein Volk, in welchem der Spieltrieb und Nachahmungstrieb sich kraftvoll lebendig regte, mußte auf ähnliches verfallen, wenn die Erscheinung der Sonne sein Denken und Empfinden beherrschte; — und das war ohne Zweifel in der Sieges- und Festzeit der Sonne bei den alten Ariern der Fall, im Frühling bis zur Mittsommerzeit, — gelegentlich wohl auch schon vorher, in der Zeit des Harrens und Wartens, der Sehnsucht nach dem neu aufsteigenden herrlichen Lichte der Frühlings- und Sommersonne. Darauf beruhen offenbar, wie man längst erkannt hat, die mannigfaltigen Riten und Spiele mit Rädern und Scheiben, die in Zusammenhang mit dem Sonnenkultus bei so vielen arischen Völkern hervortreten. Ähnlich wie beim Tanzen und Schaukeln ist auch hier ursprüngliches Spiel zur festen Gewohnheit, zum Ritus, zur magisch-kultlichen Handlung geworden,

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, s. v. Wagen: „Der Wagen der Urzeit wird sich von demjenigen, den die Römer als plaustrum bezeichneten und den sie gerade den nördlichen Völkern zuschrieben, nicht wesentlich unterschieden haben. Die Räder an diesem Wagen waren nicht gespeicht, sondern waren tympana, Scheiben, die mit der Achse zusammenhingen."

konnte passend abgetönt, als symbolische Handlung auch in einen Kultus höherer Ordnung Aufnahme finden, lebte aber dabei und erhielt sich daneben auch als volkstümliches Spiel noch weiter fort.

Ein klassisches Beispiel von der Sitte des Feuerradrollens zu Johannis hat schon Jakob Grimm mitgeteilt. In Konz, einem deutschen Dorf an der Mosel, wurde dieselbe noch i. J. 1823 ausgeübt. Ich kann mir's nicht versagen, die lebendige Schilderung herzusetzen: „Jedwedes Haus liefert ein Gebund Stroh auf den Gipfel des Strombergs, wo sich gegen Abend Männer und Bursche versammeln. Frauen und Mädchen sind beim Burbacher Brunnen aufgestellt. Nun wird ein mächtiges Rad dergestalt mit Stroh bewunden, daß gar kein Holz mehr zu sehen ist, und durch die Mitte eine starke, zu beiden Seiten drei Fuß vorstehende Stange gesteckt, welche die Lenker des Rades erfassen. Aus dem übrigen Stroh bindet man eine Menge kleiner Fackeln. Auf ein vom Maire zu Sierk gegebenes Zeichen erfolgt mit einer Fackel die Anzündung des Rades, das nun schnell in Bewegung gesetzt wird. Jubelgeschrei erhebt sich, alle schwingen Fackeln in die Luft, ein Teil der Männer bleibt oben, ein Teil folgt dem rollenden, bergab zur Mosel geleiteten Feuerrad. Oft erlischt es vorher; gelangt es brennend in die Flut, so weissagt man daraus gesegnete Weinernte, und die Konzer haben das Recht, von den umliegenden Weinbergen ein Fuder weißen Weins zu erheben. Während das Rad vor den Frauen und Mädchen vorüberläuft, brechen sie in Freudengeschrei aus, die Männer auf dem Berg antworten. Auch die Einwohner benachbarter Dörfer haben sich am Ufer des Flusses eingefunden und mischen ihre Stimme in den allgemeinen Jubel"[1].

Man hat hier unfraglich den Eindruck eines wichtigen, bedeutsamen alten Brauchs. Auch die Scheidung der Geschlechter während des Vorgangs macht einen altertümlichen Eindruck. Die Beziehung zur Vegetation ist deutlich genug ausgesprochen, speziell zum Gedeihen des Weins, von welchem die Gegend lebt. Beachtenswert ist auch, daß das Rad ins Wasser des Flusses geleitet wird und daß die Frauen und Mädchen bei einem Brunnen

[1] Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 515. 516.

zusammen stehen. Das deutet auf die Verbindung von Wasserriten und Regenzauber mit dem Feuerritus und Sonnenzauber, wie sie uns späterhin beschäftigen soll. Diese Verbindung ist für die Sonnenfeste geradezu charakteristisch, ebenso wie die Feier des Gewittergottes neben dem Sonnengotte. Sehr natürlich, da zum Gedeihen der Vegetation neben dem Sonnenschein der Regen gehört.

Grimm berichtet ferner, daß ebenso auch zu Trier alljährlich die Metzger[1] ein Feuerrad vom Gipfel des Paulsberges in die Mosel hinabgelassen haben. Ebenso, daß die Sitte der Johannisräder wie der Johannisfeuer in Frankreich schon durch Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts bezeugt ist[2].

Auch in Schwaben finden wir denselben Brauch: Auf dem Frauenberge bei Gerhausen, unweit Blaubeuren, läßt die Jugend zu Johannis Räder aus Stroh geflochten brennend den Berg hinabrollen. Dasselbe geschieht auch in andern Orten Schwabens und man betet dazu, daß der Werg, d. i. der Hanf gedeihe[3]. In Tirol und Ungarn werden zu Johannis Feuerscheiben geschlagen[4]. Das Feuerrad zu Johannis ist aber auch bei den Slaven bezeugt: Noch im Jahre 1844 ließen die Ruthenen in Zaleszczyki um diese Zeit ein Feuerrad in den Dniester rollen[5], — also ganz ebenso wie die Konzer und Trierer ihr Rad in die Mosel laufen ließen. In Böhmen wurden zu Johannis harzüberzogene Wagenräder den Berg hinabgerollt[6]. Ebenso findet sich in Kärnten das Rollen des Johannisfeuerrades[7]. In Poitou

[1] Oftmals erscheinen ganz bestimmte Klassen der Gesellschaft, Zünfte u. dgl. als die berufenen Bewahrer ähnlicher Bräuche.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 516.

[3] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 237. Mannhardt, Baumkultus, S. 510.

[4] Grimm a. a. O., Nachtr., S. 177.

[5] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 42. Er entnimmt die interessante Mitteilung einer Abhandlung von Rymarkiewicz über Kochanowskis Johannislied (Posen 1884, S. 160).

[6] Mannhardt, Baumkultus, S. 510, nach Reinsberg-Düringsfeld, Böhmischer Festkalender.

[7] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519.

in Frankreich zündet man ein mit Stroh umwickeltes Rad an und läuft damit durchs Feld, damit dasselbe fruchtbar werde[1].

Aber auch zu Ostern und früher schon begegnet uns dieselbe Sitte. So wurden in Mittenwald und Oberau in Oberbayern von steilem Hügel Scheiben oder hölzerne Bolzen beim Osterfeuer zu Ehren der Mädchen brennend in die Luft geschleudert, oder ein strohumhülltes flammendes Wagenrad den Berg hinuntergerollt. In Hildesheim wälzte man am Ostersonntag mit Stroh umwickelte brennende Räder und brennende Teertonnen von den Bergen herab. Die Teertonne scheint das Rad zu ersetzen. An manchen Orten Deutschlands werden solche zu Ostern brennend von den Höhen ins Tal gerollt, noch öfter brennen sie auf Stangen oder auch an Bäumen befestigt[2].

Im Frankenlande wurde das Feuerrad schon zu Fastnacht gerollt, wie Sebastian Frank bezeugt: „sie flechten ein Wagenrad voller Strow, tragen es auf einen hohen, gehen Berg, haben darauf, so sie vor Kelte mögen bleiben, den ganzen Tag ein gutten Muth, mit vielerlei Kurzweil, Singen, Springen, Danzen, Geradigkeit und anderer Abenteuer. Umb die Vesperzeit zünden sie das Rad an und lassen es mit vollem Lauf in das Thal laufen, das gleich an zu sehen ist, als ob die Sunn von dem Himmel liefe[3]." — In der Eifel wird am ersten Fastensonntag ein großes Feuerrad vom Berge gerollt. An demselben Sonntag, dem sog. Funkensonntag, findet im Kanton Glarus das Scheibentreiben statt, wobei in Flammen gesetzte Holzscheiben mit Hilfe des Schleuderstockes hoch im Bogen in die Luft geschleudert werden. Ebenso in den Vogesen, zu Anfang der Fastenzeit. Mannhardt bemerkt ausdrücklich dazu, die Scheiben seien so geformt, „daß sie deutlich die Sonne darstellen sollen, mithin ihr Werfen in hohem Bogen zu Frühlingsanfang das Aufsteigen der Sommersonne verbildlichen muß[4]." Daß diese Auffassung richtig ist, kann wohl keinem Zweifel unterliegen.

---

[1] Mannhardt a. a. O., S. 511.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 506—508.

[3] Vgl. Grimm, D. Myth., S. 522.

[4] Mannhardt a. a. O., S. 455. 456. 465.

In einigen Gegenden Schleswigs rollte man schon zu Weihnachten ein Rad in das Dorf[1]. Hier wird nicht erwähnt, daß es ein brennendes Rad gewesen sei, allein das ist auch nicht unbedingt notwendig. Das Rad an sich ist ein Abbild der Sonne, wenn auch das feurige Rad sie noch vollkommener darstellt. Schon zur Wintersonnenwende, wo die Sonne zu steigen beginnt, ist das Rollen des Rades wohl angebracht. Es soll ihr ja helfen bei ihrem Aufstieg, sie kräftigen und fördern in ihrer Bewegung. Das ist der Glaube, der mit diesem Brauche, wenn nicht gleich zu Anfang, so doch gewiß schon früh sich verbunden hat, und darum konnte man auch meinen, daß Scheibentreiben und Radrollen auf das Gedeihen der Vegetation einen Einfluß übe.

Daß das Rollen der feurigen Räder und Schleudern der Scheiben nicht bloßes Spiel ist, daß ihm tiefere Bedeutung und eine Art ritueller Charakter innewohnt, ersieht man wohl unter anderem auch daraus, daß dieser Brauch nur an bestimmten, festlich ausgezeichneten Tagen geübt wird: Fastnacht, Ostern und vor allem zu Johannis, wenn die Sonne ihren höchsten Stand erreicht[2].

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 585. Auch Hillebrandt a. a. O., S. 30. — Das Rad erscheint übrigens auch noch in einer anderen Sitte in Deutschland und darf auch da gewiß ursprünglich als Sonnensymbol gelten. Die sog. Wepelrot oder Werpelrot im Saterlande (Oldenburg) hat gewöhnlich die Gestalt eines aufrechtstehenden Rades, dessen Speichen über die Felgen hervorragen und mit Äpfeln und Kuchen besteckt sind, „indes die Nabe durch ein Herz aus vergoldetem Holze dargestellt wird", — wie Mannhardt, Baumkultus, S. 247, angibt. Nach Reinsberg-Düringsfeld (a. a. O., S. 468) wäre die Wepelrot ein Weidenstab, an welchem oben ein Kranz in Radform mit Speichen befestigt ist. An den Spitzen der über die Felgen vorragenden Speichen sind Äpfel angesteckt. In der Mitte des Rades befindet sich ein breiter Zierat aus Goldblech, von dem strahlenartige Büschel abgeschabter Weidenspäne auslaufen. Man trägt oder wirft die Wepelrot anderen ins Haus, führt sie auf den Weihnachtsumzügen mit u. dgl. Es kann kaum ein Zweifel darüber obwalten, daß auch dieses Rad ein Sonnensymbol darstellt, resp. es ist eine Kombination der sog. Lebensrute mit dem Sonnenrade. Einen Umzug mit der Wepelrot findet man bei Reinsberg-Dür. a. a. O., S. 469 abgebildet.

[2] Daß die brennenden Räder in der Regel den Berg hinabgerollt werden hat, wie ich glaube, keinen anderen Grund, als daß eben Räder auf solcher Bahn am kräftigsten rollen. Eine Andeutung auf den Abstieg der Sonne

Wenn die männliche Jugend das Scheibenwerfen übte, dann entwickelte sich wohl ganz naturgemäß auch ein Wettstreit der Kraft und Gewandtheit, wer es wohl am besten vermöchte. Darauf geht aller Wahrscheinlichkeit nach das Diskuswerfen der Griechen zurück, welches bekanntlich einen wichtigen Bestandteil ihrer nationalen Spiele bildete. Daß diese Spiele einen religiösen Hintergrund hatten, daß sie mit uralten heiligen Festen in unlösbarem Zusammenhang standen, darf wohl als zweifellos feststehend gelten. Welcher Art dieser Zusammenhang war, ist bis jetzt aber keineswegs deutlich gewesen. Ein organischer Zusammenhang war nicht ersichtlich. Nimmt man mit Rohde[1] an, daß die ersten Wettkämpfe bei Leichenbegängnissen stattfanden, so müßten dieselben den Festen von Olympia usw. erst später in sekundärer Weise einverleibt sein. Ein organischer Zusammenhang besteht aber zwischen den Wettkämpfen und den Leichenbegängnissen gar nicht. Denken wir uns dagegen das Diskuswerfen aus dem rituellen, magisch-kultlichen Scheibenschleudern der Sonnenfeste entstanden, so leuchtet die organische Entwicklung ganz von selbst ein[2]. Solche Feste, bei denen neben der Sonne auch der Gott des Gewitters und Regens geehrt ward, können den Ausgangspunkt dieses und anderer Spiele sehr wohl gebildet haben und es ist nicht sehr zu verwundern, daß sich in weiterer Entwicklung vor allem der Gewitterer Zeus und der Lichtgott Apollon in die Ehren der Wettspiele teilen. Doch wir können dieser wichtigen Frage in weiterem Umfang erst später näher treten, wenn sich unserer Betrachtung noch

---

von Johannis an möchte ich nicht darin sehen. Das wäre kein Grund zu Jubel und Festlust, — im Gegenteil.

[1] E. Rohde, Psyche[2] I, 19; dem stimmt auch Paul Stengel bei in seinem Buch über „Die griechischen Kultusaltertümer" 2. Aufl., München 1898, S. 170 (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft von Iwan v. Müller).

[2] Es spricht nicht dagegen, wenn schon der älteste griechische Diskus — bei Homer, Od. VIII, 1900 — aus Stein ist. Darum kann doch eine ältere Form desselben, die urzeitliche, in der hölzernen Scheibe bestanden haben. Der steinerne Diskus, den die Urzeit noch kaum hätte herstellen können, bedeutete der Holzscheibe gegenüber schon ein Raffinement, das größere Kraft erforderte.

andere Spiele ebenso einfach, einleuchtend, organisch aus den alten Sonnenfesten ergeben haben.

In Indien war der Diskus ein ständiges Attribut des großen Gottes Vishṇu, den wir als alten Sonnengott schon kennen gelernt haben. Das Wort, mit welchem man dies Attribut bezeichnete, war dasselbe, welches schon seit der ältesten Zeit, schon im Rigveda „Rad, Wagenrad und Sonnenrad" bedeutet — nämlich cakra[1]. Das Rad ist aber auch ebenso wie der Wagen, ebenso wie die Schaukel, in das Opferritual der Inder aufgenommen und somit kultlich geheiligt worden. Bei der Neuanlegung des heiligen, durch Reibung zu gewinnenden Feuers, dem sog. Agnyâdheya-Opfer, das in deutlichem Zusammenhang mit dem Sonnenkult steht, wird ein Wagenrad oder ein Wagen dreimal im Kreise umhergefahren[2], — eine offenbar symbolische Handlung, die rituell abgetönt, in die Sphäre des feierlichen Opfers erhoben, jenes Räderrollen widerspiegelt, das sich als volkstümlicher Brauch in der Sieges- und Festzeit der Sonne an so vielen Orten Europas erhalten hat; ähnlich wie das Schaukeln des Priesters beim indischen Sonnwendfest, das Schaukeln des Kṛishṇa-Bildes beim Frühlingsfest Dolayâtrâ die Sonnenfestschaukeln europäischer Völker in sakraler Umbildung vorführt. Es ist bei der eben erwähnten Zeremonie aber wohl zu beachten, daß das dreimalige Herumrollen entweder mit einem Rad oder mit einem Wagen ausgeführt wird. Beide sind augenscheinlich einander gleichgesetzt. Das kann uns nicht wundernehmen, da wir neben der Vorstellung des Sonnenrades auch diejenige des Sonnenwagens schon längst als eine den arischen Völkern eigene und sehr charakteristische kennen. Die letztere mag aus der ersteren erwachsen sein, wie schon Kuhn annahm. Rad und

[1] cakra hängt mit dem griechischen κύκλος „Kreis, Rad, Scheibe", altnordisch hjôl, angelsächsisch hweól, — weiter auch mit kirchenslavischem kolo, altnord. hvel „Rad" zusammen.

[2] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 107; derselbe, Vedische Mythologie, II, S. 80. Auch für die weiteren Mitteilungen über das Agnyâdheya ist Hillebrandts Ritualliteratur (S. 103—108) und seine Ved. Myth., II, S. 79 ff. zu vergleichen.

Wagen liegen sich so nah, daß dies wohl begreiflich erscheint. Die altindische Bezeichnung des Wagens (ratha), die wir auch bei den Iraniern wiederfinden, ist mit der europäischen Bezeichnung des Rades ursprünglich identisch [1], der Begriff Wagen ist also bei Indern und Persern geradezu aus dem Begriff Rad hervorgegangen. „Mit dem Wagen fahren" hieß bei ihnen eigentlich „mit dem Rad fahren", wie wir etwa sagen „per Achse" fahren. Es verdient daher weiter bemerkt zu werden, daß bei dem Agnyâdheya-Opfer unter anderem auch ein uralt heiliger Gesang, Rathaṃtara genannt, vorgetragen wird. Den Inhalt des Liedes kennen wir nicht, aber der Name bedeutet offenbar „dem Wagen forthelfend", „den Wagen fördernd" [2]. Ganz richtig bemerkt dazu Hillebrandt: „Welcher Wagen damit gemeint ist, kann kaum zweifelhaft sein: das Sonnenrad, Jul, der Sonnenwagen." Der Rathaṃtara-Sang tritt schon durch seine Erwähnung im Rigveda bedeutsam hervor. Dort heißt es: „Im Rathaṃtara hat er die Sonne gesehen", — und das erklärt sich ohne weiteres unter der gegebenen Voraussetzung [3]. Rathaṃtara ist ein Sonnengesang oder richtiger die Melodie eines Sonnenliedes, das augenscheinlich den Zweck hatte, den Lauf des Sonnenwagens zu fördern, ihm kräftig vorwärts zu helfen, — gerade so wie das Rollen der Räder das Sonnenrad vorwärts bringen, das Tanzen und Schaukeln die Bewegung der Sonne kräftigen soll. Ursprünglich nachahmende Handlungen, nachahmende Spiele haben magisch-kultliche Bedeutung gewonnen und sind schließlich auch in das Opfer, in den Gottesdienst höherer Ordnung aufgenommen worden. Hillebrandt hat, wie ich glaube, überzeugend den Nachweis geliefert (a. a. O., S. 23), daß auch bei den Sonnwendfesten ursprünglich das Rathaṃtara gesungen wurde, wonach wir wohl für wahrscheinlich halten dürfen, daß auch bei diesem Hauptfeste

---

[1] Vgl. das deutsche Rad, lat. rota, irisch roth, litauisch ratas.

[2] Grassmann übersetzt „den Wagen zur Eile treibend"; nah verwandt und synonym ist das rigvedische Adjektiv rathatur „den Wagen befördernd, ihn beeilend".

[3] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 25. — RV 1, 164, 25: rathaṃtare sûryam paryapaçyat.

der Sonne einstmals in magisch-kultlicher Begehung Räder gerollt oder Wagen in Bewegung gesetzt wurden. Das Rathamtara ist ein Rad- und Wagengesang, vergleichbar dem Līgo-Schaukelsang der Letten, vielleicht noch näher verwandt mit den Rôtô-Liedern desselben Volkes. Das „dreh dich, dreh dich", „kreise, kreise" oder „rolle, rolle" des Rôtô-Refrains bezieht sich ja ohne Zweifel, direkt oder indirekt, auf die kreisende, rollende Bewegung des Sonnenrades, und es ist wohl möglich, daß wir neben den Rundreigen tanzender und singender Mädchen bei den Frühlings- und Sommerfesten der Letten uns auch die Burschen und Männer in lebhaftem Spiel Holzscheiben rollend und schleudernd hinzudenken dürfen. Der Rôtô-Refrain hätte dann vielleicht einen noch deutlicheren, noch unmittelbarer verständlichen Sinn. In der Tat kennen die Letten noch heute ein ähnliches Spiel. Sie nennen es ripu sist oder kant, d. h. „die Scheibe schlagen". Es besteht, wie das Ulmannsche Lexikon ausweist, im Treiben einer kleinen, hölzernen Scheibe. Frau Feldt hat in einem lettischen Volksliede den Ausdruck ripu mest gefunden, d. h. die Scheibe werfen, — ein Spiel der Hirtenjungen, das man wohl als ein primitives Diskuswerfen bezeichnen darf[1]. Eines ähnlichen Spieles, an Frühlings- und Sommerabenden im Freien von den jungen Burschen geübt, entsinne ich mich aus meiner Knabenzeit in der livländischen Heimat. Es wurde ratas oder „Rad" genannt[2] und ich habe mich selbst an dem Schleudern der hölzernen Scheibe beteiligt. Allerdings war das im estnischen Teile Livlands, aber

---

[1] Nach brieflicher Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt. Im Lettischen heißt ripa, ripe „Reif, runde Scheibe". Man vgl. das litauische rippa muszti „Sauchen treiben".

[2] Wiedemann verzeichnet in seinem estnisch-deutschen Wörterbuch unter ratas „Rad" auch ratast wiskama „das Rad werfen" (ein Spiel); weiter auch ringi-ratast tantsima „einen Kreistanz, Kettentanz halten". Man sieht, daß bei den Esten dasselbe Wort ratas „Rad" sowohl das bäuerliche Diskusspiel, wie auch den Kreistanz bezeichnet. War es ursprünglich bei den Letten und Litauern ebenso, dürfen wir uns Kreistanz und Radwerfen im Frühling-Sommer gar vereinigt denken, dann würden die Rôtô-Lieder für uns eine neue und tiefere Bedeutung gewinnen. Wir könnten sie noch bestimmter mit dem indischen Rathamtara zusammen bringen.

es liegt nahe zu vermuten, daß die Esten, wie das Wort, so auch dies Spiel ursprünglich von den lettisch-litauischen Nachbarn übernommen haben, und wir müssen es für wahrscheinlich halten, daß diejenigen lettisch-litauischen Stämme, von denen die Esten das Spiel übernahmen, dasselbe auch ratas „das Rad" nannten, synonym mit ripa „Scheibe". — Doch wir müssen zum Agnyâdheya-Opfer zurückkehren. Der Wagen spielt bei demselben noch eine andere Rolle. Das neu entzündete, frisch entflammte Feuer wird „auf einem Wagen herbeigefahren, während der Opferer hinten das Pferd anfaßt und an dieses einige Sprüche richtet, die die symbolische Bedeutung des Tieres, aus dessen Huf Atharvan zuerst das Licht empfing, kennzeichnen"[1]. Es folgt der Gesang des Rathamtara. — Das Feuer auf dem von einem Pferde gezogenen Wagen erscheint als ein noch vollständigeres Abbild der wagenfahrenden Sonne. Und hier tritt das Pferd, selbst auch schon für sich ein Bild und Symbol der Sonne, besonders bedeutsam hervor. Ihm flüstert im weiteren Verlaufe der Handlung der Opferherr bestimmte Sprüche in das Ohr. Bei der Überführung des Feuers zu einer anderen Stätte des Opferplatzes schreitet das Pferd dem Feuerbrande voran, der Opferer folgt demselben, so daß der Rauch ihn anweht. Dann muß das Pferd mit seinem Fuß die Stätte und verschiedene dort aufgestellte Gegenstände berühren. Die Fußstapfe des Pferdes wird ein- oder mehreremal mit dem Feuerbrand berührt und dann über ihr das Feuer angelegt. Dieses bedeutungsvolle Pferd muß noch jung sein, weiß oder rot mit schwarzen Knien.

WETTRENNEN, WAGENRENNEN, SCHEINKÄMPFE.

Wenn wir Pferd und Wagen im Opfergang und dazu den wagenfördernden Sang betrachten, — wenn wir uns erinnern, wie aus den alten fröhlichen Spielen des Schaukelns und Radtreibens sakral-stilisierte Abbilder in das indische Opfer hineingewachsen sind, dann liegt es nahe zu fragen, ob nicht auch Pferd und

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 107. So nach Vâitânasûtra 5, 18.

Wagen auf einen ähnlichen Ausgangspunkt zurückweisen, — ob wir uns nicht Pferd und Wagen ursprünglich in vollem Laufe zu denken haben, vielleicht mit anderen Gefährten wetteifernd, wie die Schaukeln sich mancherorten nebeneinander schwingen, die Feuerscheiben sich überbietend in die Luft wirbeln. Wir kennen ein indisches Opfer, für welches eine solche Voraussetzung in der Tat gewissermaßen selbstverständlich ist. Es ist das Vâjapeya-Opfer, der „Krafttrunk" oder „Siegestrunk", bei welchem förmlich ein sakral-stilisiertes Wagenrennen stattfindet[1]. Dieses Opfer kann seiner ganzen Anlage nach nur von reichen Leuten dargebracht werden. Einige Quellen gestatten es nur fürstlichen oder adeligen Personen und Mitgliedern der Brahmanenkaste, andere ziehen die Grenze weiter. Bei diesem Opfer erscheinen der Opferer selbst, seine Gattin und die Priester mit goldenen Kränzen geschmückt. Bei der Mittagskelterung des eigentlichen Opfertages findet das Wettfahren statt. Man steckt die Rennbahn ab und bezeichnet das Ziel durch einen Udumbarazweig. Der Wagen des Opferers wird mit drei Pferden geschirrt, ein viertes wird aufgezäumt, aber nicht angeschirrt. Außerdem werden noch sechzehn weitere Wagen mit Viererzügen bespannt. Auf einem Pfosten ist ein Wagenrad aus Udumbaraholz befestigt. Der das Opfer leitende Priester, der Brahman, besteigt dasselbe und singt während des Wettlaufs der Wagen dreimal einen bestimmten Gesang. Während des Gesanges wird — wenigstens nach einer Quelle — das Rad nach rechts hin gedreht. Pauken werden geschlagen und der Opferer geht natürlich als der erste durchs Ziel. Es ist ja kein ernstlicher, sondern nur ein scheinbarer Wettlauf. Nun schirrt er auch das vierte Roß noch an seinen Wagen und schenkt sämtliche Viererzüge den Priestern, wie später auch die goldenen Kränze und anderes mehr. Es findet aber noch eine höchst bemerkenswerte Zeremonie bei diesem Opfer statt, das sog. Aufsteigen zur Sonne oder zum Himmel. Der Opferer

[1] Vgl. über das Vâjapeya-Opfer Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 141 bis 143; Oldenberg, Rel. des Veda, S. 473. 88; und Webers Monographie „Über den Vâjapeya", Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wiss. vom 28. Juli 1892.

und seine Gattin steigen dabei mittels einer Leiter zu einem die Sonne darstellenden, aus Weizenmehl verfertigten Radkranz hinauf, der die Spitze des Opferpfostens krönt. Dieser so deutlich als Sonne bezeichnete Kranz, ebenso wie auch das während des Brahman-Gesanges gedrehte Wagenrad aus Udumbaraholz, machen es höchst wahrscheinlich, daß dies Opfer auf eine Sonnenfestfeier zurückgeht, und dazu würden die Viererzüge und das ganze sakral-stilisierte Wagenrennen aufs beste stimmen. Das Opfer wird in der Zeit, aus der unsere Nachrichten stammen, freilich im Herbst und nur auf Veranlassung bestimmter Personen gefeiert. Allein wir werden im Verlaufe unserer Betrachtung noch oftmals die Beobachtung machen, daß Riten und Bräuche des Herbstes ganz denen des Frühjahrs entsprechen und sich oft geradezu wie eine Wiederholung jener ausnehmen; und die Feier des Opfers für ganz bestimmte Personen, die zahlenden „Opferherren" (Yajamâna), ist dem indischen Opferwesen überhaupt charakteristisch. Die hervorragendsten Züge des in Rede stehenden Opfers deuten aber gewiß auf den Sonnenkult und aus diesem dürfte es auch herstammen, wenn auch den Riten späterhin zum Teil eine andere Wendung gegeben ist und alles nur dazu dienen soll, einer bestimmten Person, dem reichen Opferer, Kraft und Sieg zu verschaffen. Gedeihen, Reichtum und Glück wollte man ja wohl schon in der Urzeit durch die Riten und Spiele der Sonnenfeste erlangen, damals vor allem wohl Gedeihen der Vegetation und der Herden, auch wohl — wie wir später sehen werden — Kraft und Fruchtbarkeit bei der Fortpflanzung. Es sollten diese Riten und Spiele in erster Linie der Sonne selbst Kraft und Sieg bei ihrem Aufstieg am Himmel verschaffen, damit aber auch das Gedeihen der Menschenwelt fördern. Das konnte ganz wohl sich in späterer Zeit zu einem Kraft und Sieg gewinnenden Opfer für hervorragende und reiche Personen entwickeln, die imstande waren, ein so teures Fest auszurichten.

Es muß in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, daß das Wagenrennen in Indien schon in der ältesten Zeit, der Zeit des Rigveda, ein besonders gepflegtes, hervorragend beliebtes Spiel war. Die Dichter des Veda nehmen gern ihre Bilder von

der Rennbahn, vom Wettkampf der Wagen[1]. Er ist bekanntlich auch in Italien und Griechenland zu hervorragender Blüte entwickelt. In Rom scheint auch ein Zusammenhang des Wagenrennens und des Sonnenkults in dem Umstande deutlich hervorzutreten, daß der Tempel des Sol in der Rennbahn stand. In Griechenland bildete das Wagenrennen den Höhepunkt der großen nationalen Festspiele, die durchaus religiösen, kultlichen Ursprungs sind. Das hohe Alter der Wagenrennen bei den Ariern ersieht man aber wohl am deutlichsten aus dem Umstande, daß sie bei den Indern schon zur Zeit des Rigveda das vornehmste Vergnügen der Männer bildeten. Es erscheint vielleicht zu kühn, an Wagenrennen und Wettrennen schon für die arische Urzeit zu denken, doch ist die Möglichkeit primitiver Wettrennen in irgendwelcher Form sogar für jene Zeit durchaus nicht a limine abzuweisen. Es findet sich Ähnliches bei recht primitiven Völkern. Die Giljaken z. B. veranstalten originelle Wettrennen bei ihren Bärenfesten. Es sind Hundewettrennen auf dem Eise der Flüsse, mit und ohne Schlitten. Die Arier aber fuhren gewiß schon in der Urzeit mit Wagen, die von Pferden gezogen wurden.

Merkwürdig ist eine in England erhaltene Notiz, die es wahrscheinlich macht, daß die heidnischen Germanen, jedenfalls die Angelsachsen, bei gewissen Frühlingsfesten, die wir wohl für Sonnenfeste halten dürfen, neben anderen Spielen und festlichen Mahlzeiten auch Pferderennen veranstalteten. Eine im J. 747 zu Cleveshoe an der Themse abgehaltene Synode, unter dem Erzbischof Cuthbert von Canterbury, faßte den Beschluß, daß an den drei Tagen vor Himmelfahrt Christi die Litaneien mit Fasten und Meßopfern begangen werden sollten, aber ohne eitle Nebendinge, z. B. Spiele, Pferderennen, Mahlzeiten, vielmehr mit Furcht und Zittern[2]. Diese Spiele und Mahlzeiten, wie auch die Pferderennen, müssen jedenfalls, vor Einführung des damals dort noch jungen Christentums, Sitte des Volkes gewesen sein. Die Kirche kämpft hier wie so oft mit heidnischen Tradi-

[1] Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 291.

[2] Vgl. H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste (Hannover 1878), S. 53.

tionen, die sich mit der Feier christlicher Feste verbanden und oft nicht auszurotten waren. Es ist sehr möglich, daß wir diese heidnischen Frühlings-Pferderennen der Angelsachsen in Verbindung bringen dürfen mit gewissen volkstümlichen Pferderennen an einigen Orten Deutschlands [1]. Und die Annahme ist vielleicht nicht zu kühn, daß diese Pferderennen der Germanen, mit den Wagenrennen und Wettrennen in Altindien, Griechenland und Rom zusammen, auf uralt arische Bräuche zurückdeuten.

Doch wir kehren zunächst zu den einfacheren und sicher bezeugten symbolischen Spielen der arischen Sonnenfeste zurück.

Das indische Sonnwendfest bietet uns weitere interessante Anhaltspunkte, durch Riten und Bräuche, die ihren Ursprung aus volksmäßigem Spiel unverkennbar deutlich verraten. So soll z. B. im Verlauf desselben ein Arier sich mit einem Çûdra um ein weißes, rundes Fell streiten, welches ein jeder von den beiden an sich zu reißen trachtet. Zuletzt siegt natürlich der Arier. Der Çûdra soll das Fell loslassen und fortlaufen, der Arier aber soll ihn mit demselben Fell niederschlagen [2]. Hier liegt ein symbolischer Wettkampf vor, ein Scheinkampf, der in den Ritus des Opferfestes förmlich aufgenommen ist [3]. Längst hat man erkannt, daß das weiße, runde Fell die Sonne bedeuten soll. Es ist das auch unverkennbar. Ich erinnere hier aber noch daran, daß sich uns früher die Vorstellungen des Sonnenlichtes als eines glänzenden Fells (oder auch eines roten Rocks, einer roten Decke), auf der anderen Seite die des nächtlichen Dunkels als eines schwarzen Fells als vermutlich uralt arisch erwiesen

---

[1] In Breslau fanden solche Rennen oder Wettreiten früher alljährlich statt, und zwar am Crucis-Markt im September. Sie sind zuerst für das Jahr 1531 bezeugt und dauerten jedenfalls Jahrhunderte hindurch fort. Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 328. Bäuerliche Pferderennen sind aus dem späteren Mittelalter namentlich in Süddeutschland als Volksbelustigungen bezeugt und in Bayern jetzt noch beliebt. Vgl. das Pferderennen auf der Oktoberwiese in München, Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 375.

[2] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 43.

[3] Scheinkämpfe anderer Art beim Johannisfest schildert Mannhardt, in französischen und deutschen Gauen, Baumkultus, S. 548 ff.

haben. Die Inder ließen in den Liedern des Rigveda nur die letztere Vorstellung erkennen. Der Kampf um das weiße Fell beim Sonnwendfest macht es wohl aber deutlich, daß ihnen auch die erstere, uns hier wichtigere, geläufig gewesen ist. Der merkwürdige zum Ritus versteinerte Brauch geht zweifellos auf ein Spiel zurück, ein Kraft- oder Wettspiel, bei welchem wohl ernstlich um den Gewinn der Sonne und ihres Lichtes in Gestalt eines hellfarbigen Felles gekämpft und gerungen wurde. Die nationale und sakrale Pointe, welche dieser Kampf beim indischen Sonnwendfest durch den Gegensatz des Ariers zu dem dunkelfarbigen Nichtarier bekommen hat, ist gewiß interessant, für uns im Augenblick aber nebensächlich. Die Hauptsache ist uns die siegreiche Gewinnung der Sonne. Diese Pointe haben aber vielleicht auch noch andere Riten des Sonnwendfestes, die ebenfalls aus Spielen erwachsen sein dürften.

RITUELLES SCHEIBENSCHIESSEN, KRANZREITEN, RINGSTECHEN, VOGELSCHIESSEN.

Hier kommt vor allem das rituelle Scheibenschießen in Betracht, welches womöglich von dem König oder doch einer Person fürstlichen Geblütes ausgeführt werden soll und auch mit einer feierlichen Wagenumfahrt verbunden ist.

Bald nach der vorbereitenden Arbeit zur Zurüstung der Schaukel werden die Vorbereitungen auch für das Scheibenschießen getroffen. Man stellt einen Pferdewagen bereit, einen Bogen und drei Pfeile. Als Schützen einen König oder eine ihm gleichwertige Person, die auf den königlichen Namen Anspruch hat. Ist eine solche nicht zu beschaffen, dann soll sonst jemand, der die Kunst des Bogenschießens versteht, dafür eintreten. Es werden zwei Pfosten, nach Osten geneigt, für die Schießscheibe eingegraben. Diese Scheibe wird zwischen den Pfosten entweder etwas in die Erde eingegraben oder über derselben auf einen Erdaufwurf hingestellt und mit einem Fell bedeckt. Nachdem dann verschiedene andere Zeremonien stattgefunden haben, kommt das Scheibenschießen an die Reihe. Der Pferdewagen wird angespannt,

vor der südlichen Ecke der Vedi[1]. Der König oder die ihm gleichwertige Person besteigt denselben, mit dem Bogen und den drei Pfeilen versehen. Er umfaßt dreimal von links nach rechts die Vedi und schießt auf die Scheibe. Er soll den Pfeil aber nicht soweit hineinschießen, daß auch die Federn desselben mit eindringen. Das geschieht noch ein zweites und ein drittes Mal. Damit ist die Zeremonie zu Ende und der Wagen kann abgespannt werden[2].

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier ein sakral versteinertes, in den feierlichen Opfergang aufgenommenes Scheibenschießen vor uns haben. Die Scheibe ist ein unzweifelhaftes Symbol der Sonne[3]. Ebensowohl auch hier das Fell, welches dieselbe bedeckt, — resp. jene soll die Sonne, diese das Sonnenlicht darstellen. Der dreimalige Schuß, der nicht zu tief verwunden soll, bedeutet aller Wahrscheinlichkeit nach die Gewinnung der Sonne, resp. des Sonnenlichtes.

Es liegt nah genug, als Ausgangspunkt dieses Ritus ein Spiel zu vermuten, bei welchem die männliche Jugend nach der Scheibe oder dem Felle schoß und jeder sich bemühte, den besten Schuß zu tun, um so die Sonne zu gewinnen. Die Parallele der Scheibenschießen in Europa, namentlich bei den germanischen Stämmen so beliebt und weit verbreitet, drängt sich unmittelbar auf. Schon Hillebrandt hat an Pfingstschießen und Schützenkönige erinnert. Und es ist dabei gewiß bedeutungsvoll, daß diese Wettschießen namentlich um die Pfingstzeit herum stattfanden und noch stattfinden, also um die Zeit der alten Frühlings-Sonnenfeste. Ich will als ein Beispiel das Königschießen in Freiwaldau,

---

[1] Die Vedi ist der mit der heiligen Streu versehene, etwas in die Erde gegrabene sog. Altar, auf dem verschiedene Darbringungen für die Götter hingestellt werden.

[2] Vgl. Çâṅkhâyanas Çrâutasûtra 17, 5 und 17, 15 a. A.; Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 39.

[3] Beim Sonnwendfest läßt sich an nichts anderes denken. Scheibe und Fell könnten deswegen doch in noch weiter zurückliegenden Zeiten den Mond dargestellt haben.

im österreichischen Schlesien, herausgreifen, das oft drei Tage dauert und in bemerkenswerten Formen verläuft.

Das Fest beginnt am Pfingstsonntag. Der vorjährige Schützenkönig, seine zwei Ritter und alle Schützen versammeln sich am Morgen im Rathause und ziehen, sobald zum Gottesdienst geläutet wird, in feierlichem Zuge zur Kirche. Dort empfängt sie der Priester und führt sie um die Kirche herum und hinein, wo ein Opfergang für den Pfarrer und darauf eine Predigt und das Hochamt gehalten wird. Am Pfingstmontag, nachmittags 1 Uhr, findet wiederum Versammlung auf dem Rathaus und feierlicher Zug zur Kirche statt, unter Musik und Vorantragung der Schießscheibe und Schützenfahne. Nach der Litanei und dem Segen zieht man zur Schießstätte, wo nun das Königsschießen beginnt.

„Zuerst wird eine große Scheibe aufgestellt, auf welche mit freier Hand der König, die Ritter und die Schützen nach ihrer Rangordnung schießen. Wer sie mit der ganzen „Lage", d. h. mit drei aufeinander folgenden Schüssen trifft, ist ein „Dreier" und nur als solcher befähigt, auf die Königsscheibe zu schießen. Sobald alle Schützen auf die große Scheibe geschossen haben, wird die Königsscheibe für die „Dreier" aufgestellt. Der beste Schuß bestimmt den König, der zweit- und drittbeste die beiden Ritter." Alle drei erhalten Zinnkrüge verschiedener Größe als Preis. Nachdem das Schießen beendet und die Gewinne verteilt sind, zieht man in die Stadt zurück, wo im Gasthaus ein Tänzchen beginnt. Der König geht voran, die anderen folgen ihm nach. Jeder macht aber nur ein kurzes Tänzchen und dann geht alles still und ruhig nach Hause. Am Pfingstdienstag folgt wieder gemeinsamer Gottesdienst und darauf ein Festmahl und Freischießen. Das wiederholt sich am zweiten und dritten Sonntag nach Pfingsten. Eine zahllose Menge von Menschen aus der Stadt und Umgegend beteiligt sich an dem Feste und belustigt sich mit Würfel- und Kegelspiel u. dgl. m. Außer dem Kruge erhält der König noch ein Gebräu Bier von der Stadt und acht Klafter weiches Holz aus den herrschaftlichen Waldungen [1].

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 198. 199.

Der König, die Scheibe, die drei Schüsse erinnern uns an Indien, an das Scheibenschießen des indischen Sonnwendopfers. Das Beobachten eines feierlichen Zeremoniells, die Gottesdienste, die Beteiligung des Priesters, der kurze, offenbar bloß rituelle Tanz u. a. m. sind bemerkenswerte Züge des Festes. Geht es auch nicht überall ebenso her, so haben wir doch Ähnliches und Verwandtes an unzähligen anderen Orten. Die Pfingstzeit ist aber nicht die einzige Zeit der Scheibenschießen. Auch um Johannis herum, also zur Zeit der Sonnenwende, kennen wir solche. So ziehen z. B. im Dorfe Belling bei Pasewalk die Bauern am Sonntag vor Johannis aus dem Dorfe aufs Feld hinaus. Dort findet zuerst ein Scheinkampf zwischen Herren und Knechten statt, und darauf ein Scheibenschießen. Der beste Schütze wird König und geschmückt ins Dorf geführt[1]. Auch spätere Termine, wie August und Oktober, kommen vor; es wird aber auch im März schon nach der Scheibe geschossen und städtische Schützenfeste werden bereits im Januar erwähnt[2]. Dennoch ist der Frühling, ist namentlich die Pfingstzeit die Hauptzeit dieser Wettschießfeste. Sie sind nicht streng an dieselbe gebunden, so wenig wie das Räderrollen, Scheibenwerfen oder Schaukeln immer zu derselben Zeit stattfindet. Wir werden es aber wohl für wahrscheinlich halten dürfen, daß auch das Scheibenschießen uralt und daß es, ebenso wie die anderen genannten Spiele, seinen Ausgang von den Sonnenfesten genommen hat. Gewinnung, Ersiegung der Sonne und ihres Lichtes scheint der ursprüngliche, symbolische Sinn des Spieles.

In einigen der indischen Quellen scheint statt der mit dem Fell bedeckten Schießscheibe ein Fell allein als Ziel zu fungieren[3].

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 552.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 42. 99. 304. 360 und öfters.

[3] Kâtyâyana schildert das rituelle Scheibenschießen wesentlich in Übereinstimmung mit Çânkhâyana. Der Kommentar zu der betreffenden Stelle bemerkt aber (nach Hillebrandts Angabe), daß man das Fell einer unfruchtbaren Kuh über eine Matte legen oder an einem gegabelten Pfosten aufrichten solle. Ein Kshatriya durchbohrt dasselbe mit Pfeilen, doch so, daß die Federn der Pfeile nicht darüber hinausstehen. Nach Hiranyakeçin

Wir kennen es schon als Symbol des Sonnenlichtes. Höchst merkwürdig stimmt dazu eine Sitte der Longobarden, von welcher uns eine Quelle des 9. Jahrhunderts berichtet, die Vita S. Barbati. Nach derselben verehrten die Longobarden zur Zeit des Barbatus im 7. Jahrhundert einen heiligen Baum in der Nähe von Benevent: „Sie hingen ein Fell daran auf, ritten alle zusammen um die Wette, so daß die Pferde von den Sporen bluteten, hinweg, warfen mitten im Laufe mit den Speeren rückwärts nach dem Fell und erhielten dann jeder einen Teil davon zum Verzehren[1].“ Hier haben wir Wettschießen nach einem am Baume hängenden Fell! Unwillkürlich fällt einem dabei weiter der Umstand ein, daß als Preis für Wettkämpfe verschiedener Art an den europäischen Maibäumen sehr häufig ein Tuch befestigt ist, — Tuch oder Decke aber haben wir neben dem Fell gleichfalls als Symbol des Sonnenlichtes kennen gelernt. Für die *Scheibe* oder das *Rad* tritt ferner öfters als Sonnensymbol auch ein *Kranz* oder ein *Ring* ein, — sehr begreiflicherweise. So glaube ich ein anderes germanisches Wettspiel erklären zu müssen, das *Kranzstechen, Kranzreiten* und *Ringstechen* zu Pfingsten, das mir ebenfalls ursprünglich ein Wettstreit um die Sonne, resp. die im Symbol dargestellte Sonne gewesen zu sein scheint.

Im Harz, in Sachsen und in der Mark ist das *Kranzreiten, Kranzstechen* oder *Ringstechen* zu Pfingsten sehr üblich. So wird z. B. in Lassfelde am Harz auf dem Anger ein Kranz aufgesteckt, nach welchem die Reiter jagen. Wer zuerst beim Kranze ankommt und ihn abstreift, hat den Preis gewonnen und hängt den Kranz um den Hals seines Pferdes. Wer in Nörten beim Kranzstechen Sieger oder König wird, erhält von den Mädchen ein seidenes Tuch, muß dafür aber mit allen, die etwas dazu gegeben haben, tanzen.

---

umkreisen gepanzerte Jünglinge fürstlichen oder adeligen Blutes (Königssöhne, rājaputrāḥ) das Fell auf Wagen. Jeden von diesen ermahnt man: Schieß nicht fehl! Schieß nicht durch! (d. h. durchbohre das Ziel nicht ganz). Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 39. Es gab also verschiedene Formen des Ritus.

[1] Vgl. *Mannhardt*, Baumkultus, S. 394.

Das Ringstechen, welches sich oft geradezu noch als ein Scheibenstechen darstellt, gehört in einigen Gegenden Norddeutschlands, in Schleswig, Holstein, Ostfriesland, aber auch in Tirol und in der niederländischen Provinz Seeland zu den beliebtesten Spielen des Volkes. „In Dithmarschen nimmt man dazu eine hölzerne oder eiserne Scheibe mit fünf Löchern, die man frei an einem Strick aufhängt, der zwischen zwei Pfählen oder Bäumen befestigt ist, und sucht nun während des Reitens, oft auch mitten im Laufe zu Fuß, mit einem runden, hölzernen Stecher, der ziemlich ebenso dick ist, wie jedes der fünf Löcher weit, nach einem der bestimmten Löcher zu stechen. Zuerst wird nach dem obersten links, dann nach dem obersten rechts, hierauf nach dem untersten links und zuletzt dreimal nach dem mittelsten, nie aber nach dem untersten Loche rechts gestochen, was mit Strafe verbunden ist. Wer in der bestimmten Folge der Löcher seine sechs Stiche am schnellsten zustande bringt, ist Sieger", — ein Spiel, zu dem viel Kraft und Gewandtheit gehört.

„Die Bewohner des Innkreises pflegen einen einfachen metallenen Ring mit einer starken Schnur an einem Seile zu befestigen, das recht straff quer über eine Straße gespannt ist. Dann reitet von einer gewissen Entfernung aus einer nach dem anderen im schnellsten Trab unter dem Seile durch und sticht in diesem Augenblick mit seiner spitzen Lanze nach dem Ringe, den er nicht bloß treffen, sondern auch von der Schnur losreißen muß, wenn er die ausgesetzte Prämie verdienen will. — Auf dieselbe Weise geschieht das Ringstechen in Seeland[1]".

Mit dem Scheibenschießen nah verwandt und kaum von ihm zu trennen ist das sog. Vogelschießen, wo als Zielobjekt auf der Stange statt der Scheibe ein Vogel erscheint. Es ist schon im Mittelalter ein beliebtes Spiel, das bis in die Gegenwart seine Anziehungskraft bewahrt und namentlich in Deutschland viel geübt wird, aber auch in Belgien, Frankreich und Schottland wohlbekannt ist. In alter Zeit wird es oft Papageienschießen genannt und die Schützengesellschaften nennen sich

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 191—193.

darnach Papageiengesellschaften, Papageiengilden u. dgl. Bisweilen wird in der älteren Zeit auch nach einem lebenden Vogel geschossen, der durch eine Schnur am Fortfliegen behindert ist. Das Spiel hat namentlich zu Pfingsten statt, ist auch oft mit dem Maigrafenritt verbunden, findet sich aber auch als Johannisspiel erwähnt. Der beste Schütze pflegt auch hier König zu werden. Ich will nur einige Zeugnisse älterer Zeit anführen. So wurde in Brüssel seit dem J. 1348 am Sonntag vor Pfingsten durch die Armbrustschützen nach einem sog. „Ommegang" ein auf dem Kirchturm angebrachter Vogel herunter geschossen. Prinzessin Isabella fand in Sablon am 15. Mai 1615 den Vogel der Schützenbrüder auf der Kirche des Ortes befestigt. In Schottland, Grafschaft Lanark, schildert Walter Scott ein Schießen nach dem Papagei (shooting for the popingay), das am 5. Mai 1679 stattfand. Ein französischer Kupferstich führt uns das Papageienschießen im März vor (Mars, Réjouissances du Popeguay). In Aix, in der Provence, fand im J. 1272 am Vorabend des Johannistages ein Schießen nach einem lebenden, angebundenen Vogel statt, der dann später seit dem 14 Jahrh. durch einen Vogel aus Holz ersetzt wurde. Der Brauch erhielt sich bis zur Zeit der Revolution. Er war mit dem Patronalfest der Johanniterkirche von Aix verbunden und ging in Gegenwart des Adels und des Magistrates vor sich. Die vornehme Jugend schoß mit Pfeilen nach dem Vogel und der Gewinner war Schützenkönig u. dgl.[1]. Eine interessante Variante dieses Spiels, bei welcher speziell die weibliche Jugend beteiligt ist, wird uns aus Norddeutschland berichtet: In den Höfen bei Werl in Westfalen legen die Mädchen Geld zusammen, um ein Tuch zu kaufen, richten dann zu Johannis eine Stange auf, an welcher ein hölzerner Vogel befestigt ist und werfen mit Stöcken nach demselben. Die, welche ihn trifft, wird Königin und erhält das Tuch[2].

Ich will die leicht zu vermehrenden Beispiele nicht häufen, halte auch die Erörterungen über die ursprüngliche Spezies des

---

[1] Vgl. Heino Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, S. 585—590, Mannhardt, Baumkultus, S. 379 u. 6.

[2] S. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 230.

Vogels für zwecklos. Außer dem Papagei wird der Adler, der Habicht, die Taube genannt. Nach Pfannenschmid wäre es ursprünglich ein Hahn gewesen. Ich glaube, daß es sich vielmehr um einen Phantasievogel handelt. Die Vorstellung von der Sonne als einem Vogel finden wir nicht nur in Indien, sondern auch in Europa vielfach vor, sie dürfte urarisch sein. So wird denn auch dieser Vogel ursprünglich wohl nichts anderes darstellen und bedeuten, als die mit ihm wechselnde Scheibe. Er ist ein phantasievolleres Abbild der Sonne und seine Gewinnung im Wettstreit des Schießens bedeutet Gewinnung der Sonne und ihres Segens [1].

BALLSPIEL.

Ein anderes Abbild der Sonne, der Scheibe nah verwandt und vielleicht als eine Vervollkommnung aus dieser hervorgegangen, ist der Ball. Das Spiel mit dem Balle, der in energische Bewegung gesetzt, in die Luft geschleudert oder gerollt wird, könnte eine ähnliche Bedeutung haben, wie das Rollen und Schleudern von Scheiben und Rädern. Daß dies in der Tat der Fall war, daß das Ballspiel wirklich als altes Sonnenfestspiel zu denken ist, — ein nachahmendes, symbolisches Spiel, das magisch-kultliche, rituelle Bedeutung gewann, dafür haben wir eine ganze Reihe höchst merkwürdiger Anhaltspunkte.

Wir finden das Ballspiel namentlich in Deutschland, Frankreich, England und Schottland, und zwar insbesondere zu Ostern, aber auch zu Pfingsten, und weiter hier und da schon zu Weihnachten, Lichtmeß und Fastnacht, in einer Weise ausgeübt, die oft geradezu einen rituellen Eindruck macht und auf uralt geheiligten Brauch zurückschließen läßt. Ja, es hat sogar in die Kirchen und Klöster Eingang gefunden, offenbar infolge einer starken Tradition und

[1] Ursprünglich fanden solche Wettschießen wohl hauptsächlich in der Festzeit der Sonne statt, im Frühling und Mittsommer, wie die Bevorzugung des Pfingstfestes, des Mai, des Johannisfestes deutlich zeigt. Später konnte sich der Termin natürlich leicht verschieben, als niemand mehr an die Sonne dachte. Vgl. Vogelschießen und Scheibenschießen im Oktober, Reinsberg-D. a. a. O., S. 360. 377.

besonderen Ansehens. Zeitlich finden wir es hauptsächlich auf die Frühlingsfestzeit der Sonne beschränkt, aber auch schon in der vorausgehenden ersten Zeit des Sonnenaufstiegs hervortretend, ähnlich wie auch das Rollen und Werfen der Räder und Scheiben, — nur daß diese den Höhepunkt ihrer Bedeutung zur Mittsommerzeit erreichen, was beim Ballspiel nicht zutrifft.

In Norddeutschland ist nach Reinsberg-Düringsfeld das Ballspiel fast überall die Hauptergötzlichkeit des Osterfestes für die Erwachsenen, während sich die Kinder mit dem Eierkullern ergötzen. Eine Fülle von Material findet man über den ganzen Gegenstand bei Mannhardt in seinem Buche über den Baumkultus der Germanen. Ich greife nur einiges heraus.

Auf dem Kiez bei Köpenick versammelt sich die Jugend am Ostertage schon vor Sonnenaufgang, um Ball zu schlagen, und weder Regen noch Schneegestöber hält sie davon ab. An vielen Orten Norddeutschlands sind die im letzten Jahre verheirateten Frauen, resp. die neuvermählten Paare dazu verpflichtet, den sog. Brautball für das Osterballspiel zu liefern. Man zieht vor ihre Häuser und weicht nicht eher, als bis der Ball den Harrenden aus dem Fenster zugeworfen wird. In einigen Dörfern bei Salzwedel zieht das gesamte junge Volk am Ostertage oder schon am Sonntag Judica zu diesem Zwecke auf den Hof des jungen Ehepaares und singt dabei ein bestimmtes Lied vom „Brutball", bis die Frau einen Ball über das Dach des Torwegs wirft, der Mann einen Taler gibt. Der Ball wird dann beim Spiele so lange geschlagen, bis er entzwei geht. „In Kamern bei Sandow an der Elbe ziehen zwei Sonntage vor Ostern die Burschen allein und die Mädchen allein vor das Haus derer, die sich im verflossenen Jahre verheiratet haben, um sich, die ersteren die Kliese, eine Holzkugel, die letzteren den Brautball zu „mahnen", und diese Trennung der Geschlechter scheint eine Eigentümlichkeit bei vielen Ostergebräuchen [1]." Es ist das jedenfalls ein sehr alter Zug: die Burschen spielen mit einer Holz-

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 149. 150. Mannhardt, Baumkultus, S. 471 ff. 479.

kugel, die Mädchen mit einem Balle. Ebenso ist die weitverbreitete Beziehung des Balles zu den Neuvermählten zweifellos alt und steht in Zusammenhang mit den Generationsriten der arischen Sonnenfeste, von denen wir späterhin reden müssen.

Auch in Schleswig-Holstein lebt das Ballspiel als Osterbrauch fort, — und ebenso auch ein Wettspiel mit der Tonne[1], die wir schon als, freilich etwas ungefügen, Stellvertreter der rollenden und brennenden Räder und Scheiben kennen. In Landsberg an der Warthe spielt man am dritten Ostertage auf einer Wiese Ball. Es folgt ein Tanz, und das nennt man den Osterball feiern.

In Oldenburg steht der Osterball in deutlichem Zusammenhange mit dem Osterfeuer. Das Ballspiel wird am Nachmittag beider Festtage von Kindern und Erwachsenen getrieben. In Ganderkesen begeben sich die Erwachsenen vom Ballspiel zum Osterfeuer und dann ins Wirtshaus usw. Außer zu Ostern findet das Ballspiel in Norddeutschland auch zu Weihnachten und Fastnacht statt[2].

In Großbritannien knüpft sich die Sitte des Ballspiels an Lichtmeß, Fastnacht, Ostern und Weihnachten, außerdem aber auch an Hochzeiten, und wir werden sehen, daß dies letztere ebenso bedeutsam ist, wie die besondere Beziehung des Balles zu den neuvermählten Paaren, die nicht auf Deutschland beschränkt ist, sondern auch in England und Frankreich hervortritt. Besonders interessant scheinen mir einige Fälle, in denen das Ballspiel mit der Kirche in Beziehung getreten ist. Schon im frühen Mittelalter finden wir die Sitte, daß die Geistlichen zu Ostern in der Kirche, im Kloster oder im bischöflichen Hofe Ball spielen. Das wird uns z. B. von Poitiers in Frankreich schon aus dem 12. und 13. Jahrh. durch Joh. Beleth und Durand berichtet. Dieser Brauch wurde dort merkwürdigerweise als Dezemberfreiheit bezeichnet.

In England fand ehemals am Ostertage ein Ballspiel der Geistlichen mit Gesang und Tanz in der Kirche statt! Es war geradezu als ein Anhang mit dem Gottesdienste verbunden[3].

---

[1] Christian Jensen, Osterbräuche in Schleswig-Holstein, Beilage der Allg. Zeitung 1902, Nr. 73.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 479. 480.

[3] A ball not of size to be grasped by one hand only, being given out

Der Dechant hat einen großen Ball in der linken Hand und beginnt so den Tanz zu den Klängen des Wechselgesangs. Die anderen Geistlichen tanzen rund, Hand in Hand. Dazwischen wird der Ball mit Stöcken getrieben und die Orgel spielt zu Tanz und Ballschlag! Nur der oberste anwesende Geistliche, eventuell der Bischof oder Erzbischof, hat das Recht, den Ball mit der Hand auszuwerfen. Nach Schluß von Spiel und Tanz wird eine Erfrischung eingenommen.

Es ist eine groteske Zeremonie, aber hochinteressant und bedeutsam. Sie begreift sich nur als uralter Brauch, der — vielleicht in einer gewissen Umbildung — von der Kirche aufgenommen und so gewissermaßen geheiligt wurde, wie der Weihnachtsbaum, die Ostereier und noch vieles andere.

Aber auch in anderer Weise noch wird der Ball in Beziehung zu der Kirche gebracht. „Im Kirchspiel Vieux-Pont, Dép. de l'Orne in der Normandie, muß der vor dem Dimanche des Brandons (Invokavit) zuletzt verheiratete junge Ehemann einen Ball (pelote) oder eine Kugel, worin er Geld gesteckt hat, vom Fuße des Kreuzes aus so hoch wie möglich über die Kirche oder den Kirchturm werfen. Auf der anderen Seite fängt einer von den jungen Leuten der Gemeinde den Ball auf, darf denselben jedoch erst dann sein eigen nennen, wenn er damit uneingeholt durch drei Kirchspiele gelaufen ist. Wird er vorher von einem Mitbewerber erhascht, so führt man ihn zur Kirche zurück und nun wirft er den Ball seinerseits. So geht das fort, bis derselbe einen Eigentümer gefunden hat. In anderen Orten der Normandie wirft die Braut einen Ball über die Kirche, den die Jung-

at Easter the Dean and his representatives began an antiphone, suited to Easterday; then taking the ball in his left hand he commenced a dance to the tune of the antiphone, the others dancing round hand in hand. At intervals, the ball was bandied as passed to each of the choristers. The organ played according to the dance and sport. The dancing and antiphone being concluded, the choir went to take refreshment. It was the privilege of the lord or his locum tenens, to throw the ball; even the archbishop did it." Fosbrokes Brit. Monach bei Hone I, 215; zitiert nach Mannhardt a. a. O., S. 478.

gesellen und verheirateten Männer zu fangen suchen. Nachher kämpft man miteinander[1]."

Im schottischen Hochland gehört der Ballwettkampf zu den Weihnachtsvergnügungen[2]. Ebenso fand in Schottland „am Lichtmeßtage zwischen den verheirateten Männern und den unverheirateten ein Wettkampf mit dem Fußball statt, der vom Ostende der Stadt bis zum Westende (wie die Sonne geht) getrieben wurde. Der Lichtmeßball (Candlemas Ba') brachte die ganze Bürgerschaft in Aufregung." „Im Kirchspiel Inverness (Mid Lothian) fand jährlich am Fastnachtsdienstag ein Wettkampf mit dem Fußball zwischen den verheirateten und unverheirateten Frauen statt, wobei die Verheirateten regelmäßig siegten. In der Pfarrei Scone (Perth) hatte der Kampf zwischen den verheirateten Männern und den Junggesellen statt. Er nahm vom Kreuz (cross of Scone) seinen Ausgang und währte von zwei Uhr bis Sonnenuntergang." „In Bury (St. Edmunds, Suffolk) schlagen auf Fastnacht zwölf alte Frauen Ball (trap and ball) bis Sonnenuntergang." In verschiedenen Städten Englands wurde früher am Fastnachtsdienstag gewissermaßen offiziell Fußball gespielt. Alle Kaufläden und Fensterläden waren geschlossen. Von verschiedenen Gesellschaften wurde je ein Fußball von Tür zu Tür getragen und Geld dazu erbettelt. Um Mittagszeit begann ein vierstündiges Ballspiel auf den Straßen, wobei jeder, der es vermochte, den Ball mit dem Fuße weiter trieb. Viele angesehene Personen wohnten dem bei. In Alnwickcastle, in Northumberland, wurde früher alljährlich am Fastnachtsdonnerstag dem Volke ein Fußball über den Burgwall zugeworfen, wozu die Stadtpfeifer aufspielten. „Schon Fitzstephen, ein Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, berichtet, daß die Schuljugend von London zu Fastnacht unmittelbar nach dem Mittagessen auf die Felder ging und das berühmte Ballspiel trieb." Bei einem bestimmten Kreuze auf dem sog. Rodee, einer Wiese zwischen der Kathedrale von Chester und dem Deefluß, fanden sich ehemals am Fastnachtsdienstag der

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 473.
[2] Mannhardt a. a. O., S. 478.

Mayor samt dem ganzen Rat und den Gilden der Stadt prachtvoll geschmückt ein, um von da bis zum Rathause Fußball zu spielen. „Der Mayor mit Amtsstab, Schwert und Schirmhaube stand vor dem Kreuze. Dann nahte die Zunft der Schuhmacher und überreichte ihm nach unvordenklichem Brauche einen Lederball von drei Schilling vier Pence Wert; worauf die Sattler hoch zu Roß, in ihrem besten Staate herankamen und blumenumwundene Holzbälle, auf die Spitze ihrer Speere gesteckt, darbrachten. Endlich waren alle diejenigen Bürger, welche das erste Jahr ihrer Ehe noch nicht beendigt hatten, verpflichtet, einen Ball von Samt und Seide zu liefern." An anderen Orten wurde das Ballspiel zu Ostern und auch zu Pfingsten geübt. So begaben sich ehedem „Jahr um Jahr zu Ostern und Pfingsten der Mayor, die Aldermen und der Sheriff von Newcastle, von den Bürgerinnen erwartet, in voller Amtstracht auf den Forth, eine Art Malliebahn, um dem Ballspiel zuzuschauen oder daran teilzunehmen"[1] usw.

In den meisten dieser Fälle tritt das Rituelle des Brauchs und die Wichtigkeit, die man demselben beilegt, so deutlich hervor, daß ich kein Wort darüber zu verlieren brauche. Schon Mannhardt vermutet, daß der Ball ein Symbol des Sonnenballs sein dürfte[2], und ich glaube, daß dies in der Tat unzweifelhaft deutlich hervortritt, zumal wenn man sich die ganz parallele und nah verwandte Sitte des Rollens und Schleuderns von Rädern und Scheiben zum Vergleich vor Augen hält. Die Zeit des rituellen Ballspiels von Weihnachten bis Pfingsten, vom ersten Aufsteigen bis zur herrlichen Frühlingsfestzeit der Sonne, stimmt dazu aufs beste, ebenso die Verbindung desselben mit dem Opferfeuer, dem Tanz, das Spielen vor Sonnenaufgang oder bis Sonnenuntergang, bisweilen auch die Richtung des Spiels u. a. m. Auch das Ballspiel ist offenbar ursprünglich ein nachahmendes Spiel, das Rollen und zum Himmel Aufsteigen der Sonne darstellend. Es gewinnt dann magisch-kultliche, rituelle Bedeutung und soll wie das Treiben und Werfen der Räder und Scheiben die Bewegung der

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 474—476.
[2] Baumkultus der Germanen, S. 479.

Sonne stärken und fördern, — ein Sonnenzauber, der mehr und mehr eine Art ritueller Heiligkeit gewinnt [1].

Ob wir das Ballspiel schon der Urzeit zuschreiben dürfen, oder ob man sich dasselbe als spätere Umbildung des Rollens und Werfens der Scheiben zu denken hat, mag dahingestellt bleiben. Es ist beides möglich. Jedenfalls aber hat dies Spiel gleiche Wurzel und gleiche Bedeutung wie jenes. Neben der rituellen Übung lebte das Ballspiel natürlich auch als frei geübtes Spiel fort, ebenso wie das Tanzen u. a. m. Die enge Verbindung des rituellen Ballspieles mit einem großen Tanzen ist offenbar der Grund zu der sonst schwer begreiflichen Bezeichnung großer Tanzfestlichkeiten überhaupt als „Bälle", die sich ganz fest bei uns eingebürgert hat und kaum noch verstanden wird.

ROLLEN UND WERFEN VON EIERN.

Im nachahmenden Spiel und daraus entwickeltem symbolisierendem Bewegungszauber hat, wie ich glaube, noch ein anderer in Europa weitverbreiteter Brauch seinen Grund, der schon lange an der Frühlingszeit, insbesondere aber am Osterfest haftet. Ich meine das Rollen oder Kullern hartgekochter Eier. Im nördlichen England pflegt man die Eier nicht nur wie Kugeln hin und her zu rollen, sondern auch wie Bälle in die Höhe zu werfen [2]. Wie man Scheiben und Bälle rollt und in die Luft wirft, werden also auch die Eier gerollt und in die Luft geworfen, — ein augenscheinlich verwandter, sehr ähnlicher Brauch, der naturgemäß sehr geeignet war, zum Kinderspiel zu werden,

---

[1] Eine interessante Analogie findet sich in Mexiko. Sonnengott und Ballspiel gehören hier zusammen. Der Sonnengott Uitzilopochtli läßt nach dem Mythus die Mexikaner einen Ballspielplatz für sich anlegen. „Der Ballspielplatz (tlachtli), von dem in dem Mythus die Rede ist, wurde — sagt K. Th. Preuß — in Mexiko zu einem ursprünglich sicher religiös-zauberischen Spiele gebraucht." Vgl. Preuß, Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko, Globus-Festschrift für R. Andree zum 26. Febr. 1905, S. 136. 137. Dortselbst S. 137 Abbildung des Ballspielplatzes mit Sonnenball.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 149.

auch den Kindern eine ähnliche Festfreude zu gewähren, wie sie Ball und Scheibe den Erwachsenen boten.

Daß das Ei und das Spielen mit dem Eie in der Frühlingszeit eine symbolische, altvererbte Bedeutung haben müsse, ist längst erkannt, resp. vermutet worden. Die Deutung auf den Erlöser, der Vergleich seiner Auferstehung aus dem Grabe mit dem Erstehen neuen Lebens aus dem scheinbar toten Eie, ist zweifellos erst abgeleitet und kaum sehr geschmackvoll. Auch die Ansicht, daß das Ei bei den Völkern des Altertums als Symbol der Schöpfung und Fruchtbarkeit galt [1], halte ich so gefaßt doch für zu allgemein und unbestimmt. Zu welchem Zweck sollte man ein solches Symbol rollen, kullern oder werfen? Das bliebe ganz unbegreiflich. Und doch steht gerade diese Sitte besonders fest und erhält sich mit großer Zähigkeit. Betrachten wir das Ei, so fällt in die Augen, daß die Natur wenige Dinge selbsttätig erzeugt, die so überraschend ein Abbild der Sonne im kleinen darstellen, wie die Dotter des Eies. Ein kleiner, gelber Ball — so erscheint sie, insbesondere im hartgekochten Zustande, wo sie sich besser isolieren und selbständig hinstellen läßt. Das Ei barg also in seinem Innern ein kleines, von der Natur selbst geschaffenes Abbild der Sonne, und wenn man daher in nachahmendem Spiel ein Abbild der Sonne rollen oder in die Luft werfen wollte, dann bot die Natur selbst in dem Ei ein fast wunderbar geeignetes Objekt dazu dar. Schon das Rollen und Werfen eines rundlichen Körpers wäre dem Scheiben- und Ballspiel, dem Rollen von Rädern und Tonnen einigermaßen analog gewesen und hätte an sich als nachahmendes Spiel und Bewegungszauber sich entwickeln können. Die besondere Beschaffenheit des Eies mußte dem nun aber naturgemäß noch tiefere Bedeutung verleihen. Es mögen sich dann an das Ei noch andere sinnige Gedanken angeschlossen haben, die es als Symbol der Fruchtbarkeit, des neuen Lebens erscheinen ließen. Das so stark hervortretende Rollen, wie auch das in die Luft Werfen der Eier deutet aber entschieden auf die Sonne als Ausgangspunkt hin, und das kleine Abbild

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 149.

des Sonnenballs im Innern des Eies scheint mir dies sicher zu stellen[1].

Außerhalb Europas soll bei den Persern das Ei noch jetzt als Neujahrsgeschenk im Gebrauch sein. Als Ostergeschenk spielt es in Europa die hervortretendste Rolle. Wir hören aber auch von Pfingsteiern, von Eiern beim Maibaumfest, von Eiern, die für die Maien oder auch zu Johannis eingesammelt werden, von Eiern, die in ausgeblasenem Zustande den Maibaum schmücken u. dgl. m.[2]. In allen diesen und noch anderen Fällen handelt es sich um alte Frühlings- und Sonnenfeste, bei denen das Ei als Sonnensymbol wohl am Platze ist. Man hat das Ei im Zusammenhang damit auch als alte Opfergabe ansehen wollen, die man in Deutschland einst der Frühlingsgöttin Ostara darbrachte[3]. Es ist durchaus möglich, daß dasselbe auch als solche wirklich einst gedient hat. Wir werden späterhin sehen, daß die Eier unter den Opfergaben für den lettischen Frühlingssonnengott Uhsing am Georgentage eine ganz hervorragende Rolle spielen, und diesen Gott haben wir ja schon längst als die männliche Entsprechung der deutschen Frühlingssonnengöttin Ostara kennen gelernt. Älter als die Verwendung beim Opfer war aber aller Wahrscheinlichkeit nach der Bewegungszauber, das Rollen und Werfen der Eier[4].

Alt arisch, alt europäisch ist dieser Brauch ohne Zweifel. Ob

---

[1] In fernerem Hintergrunde könnte freilich auch hier der Mond stehen. Dafür spricht insbesondere die feste Verbindung des Ostereies mit dem „Osterhasen"; denn der Hase ist zweifellos ein altes Mondtier.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 147. 164. 181. 186 u. öfters. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 514. Der letztere führt ein interessantes Liedchen an, das die Knaben im Fuldaischen zu Johannis singen, beim Einsammeln von Holz und Geschenken: „Da kommen wir her gegangen mit Spießen und mit Stangen und wollen die Eier langen. Feuerrote Blümelein, an der Erde springt der Wein, gebt ihr uns der Eier ein zum Johannisfeuer" usw.

[3] Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 147.

[4] Ob die Vorstellung der Sonne als Vogel durch die Eisymbolik vielleicht auch noch gestützt wurde, mag als Frage wenigstens aufgeworfen werden. Ich glaube, daß das Schweben der Sonne durch die Luft der Hauptgrund war, um ihr neben anderen Tiergestalten auch gerade die Vogelgestalt beizulegen.

er schon der Urzeit angehörte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Das persische Zeugnis reicht zum Beweise nicht aus, da der Brauch nicht alt bezeugt und nur von Eiern als Geschenken zu Neujahr die Rede ist, nicht vom Rollen und Werfen. Die Möglichkeit eines analogen urzeitlichen Brauches ist darum natürlich nicht ausgeschlossen. Es läßt sich gegen solche Möglichkeit auch natürlich nicht einwenden, daß die Arier die Geflügelzucht und speziell das Huhn erst später kennen gelernt zu haben scheinen. Eier der Vögel hat der Mensch, schon seit uralters, ohne Zweifel gekannt und genossen, wie sie ja so manchem Tier und zumal mancher Affenart eine beliebte Speise sind. Die Dotter des Eies hat er früher gesehen als Scheiben und Wagenräder, und das erwachende Bewußtsein könnte sich über dieselbe schon früh seine Gedanken gemacht haben. Ist aber das nachahmende Spiel mit den Eiern und der so geübte Bewegungszauber erst nach der Urzeit in Übung gekommen, dann schloß es sich jedenfalls an analoge Beziehungen älterer Zeiten an, wie wir das auch schon für das Ballspiel vermutet haben.

Spiele werden leicht zu Wettspielen und Wettkämpfen, da gern einer den anderen in Kraft und Gewandtheit zu überbieten sucht. So wurde das Scheibenschießen zum Wettspiel um die Gewinnung der Sonne. So sucht einer den anderen zu überbieten beim Rollen und Schleudern der Räder, Scheiben und Bälle, beim Wagenfahren, Wettfahren, Wettreiten u. dgl. m. So sucht man sich auch beim Eierrollen gegenseitig nach bestimmten Regeln die Eier abzugewinnen.

KRANZBRÄUCHE, WETTLAUF, WETTRITT U. DGL.

Daß auch der Kranz als ein Abbild und Symbol der Sonne fungiert, daß nachahmendes Spiel auch ihn für die Sonne setzt und der höher entwickelte Gottesdienst im Opfer ihn sich dann ebenfalls in solcher Eigenschaft einverleibt hat, trat bereits an einigen Stellen unserer bisherigen Betrachtung mit großer Wahrscheinlichkeit hervor. Es ist dies aber gewiß in weit größerem

Umfang der Fall gewesen, nur ist es sehr schwierig, ja geradezu unmöglich, die Grenzen solcher Verwendung zu bestimmen. Denn der Kranz diente in allen Teilen der Erde und auf allen Kulturstufen der Menschheit in weitestem Umfange auch einfach als Schmuck, ohne weitere sinnbildliche Bedeutung, vom Blumenkranz in den Haaren des Mädchens bis hinauf zur Krone des Fürsten. Wir werden daher nicht ohne besonderen Anhalt symbolische Bedeutung annehmen dürfen.

Wenn im Dorfe Questenberg am Harz der Pfingstbaum mit einem großen Kranze geschmückt wird, der aus Baumzweigen geflochten ist und einem Wagenrade gleicht — der sog. Queste —, und wenn dann mit dem Ruf „Die Queste hängt!" alles um den Baum herum tanzt, dann kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß dieser Kranz etwas besonderes bedeutet[1]. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er dasselbe bedeutet, wie das große, aus Blumen geflochtene Rad, das die Inder in Malâyala beim sog. Onain-Feste zu Ehren des alten Sonnengottes Vishṇu in den Vorhöfen ihrer Häuser aufzustellen pflegen[2]. Es sind beides Symbole der Sonne, des Sonnenrades. Und wenn beim Vâjapeya-Opfer der Priester während des sakralen Wettrennens sein Lied auf einem Pfosten singt, der mit einem Wagenrade bekrönt ist, — der Opferer mit seiner Gattin zu einem anderen Pfosten hinauf steigen muß, auf dem sich ein Kranz von Weizengebäck befindet, so ist kein Zweifel, daß Rad und Kranz beide wiederum die Sonne bedeuten, zumal die letztere Zeremonie geradezu „das Aufsteigen zur Sonne" oder „das Aufsteigen zum Himmel" benannt wird. Wenn aber bei demselben Opfer der Opferveranstalter samt seiner Gattin und alle Priester mit goldenen Kränzen geschmückt sind, so läßt sich natürlich vermuten, daß auch diese Kränze als Sonnensymbole zu gelten haben, allein eine Sicherheit ist in dem Falle nicht zu erlangen, da diese Kränze selbstverständlich auch als feierlicher Schmuck ohne eigentlich sinnbildliche Bedeutung gefaßt werden können.

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 47.
[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 552. 553 Anm.

Immerhin wäre die erstere Deutung nicht unwahrscheinlich bei einem Opfer, das so ausgeprägte Beziehung zum Sonnenkult zeigt. Auch ist das Tragen solcher Kränze beim indischen Opfer sonst nicht gebräuchlich. Ebenso werden wir es nicht für unwahrscheinlich halten, daß die Strahlenkrone auf dem Haupte des Satyrs, der auf dem früher erwähnten Vasenbilde die Aletis-Schaukel schwingt, ein Sonnensymbol sein dürfte, nachdem wir uns davon überzeugt haben, daß das Aletis-Erigone-Fest ein Sonnenfest war.

Wie der Kranz an dem Pfingstbaum zu Questenberg, so werden aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Kränze an den Pfingstbäumen und Maibäumen überhaupt zu beurteilen sein, auch wenn sie nicht wie jener wagenradartig gestaltet sind. Der Maibaum, der an unzähligen Orten Europas, namentlich in Deutschland, Frankreich, England und Skandinavien, im Frühling oder auch zu Johannis errichtet wird, ist ein primitives Idol, ein Symbol der Vegetationskraft, von dem wir später noch mehr zu reden haben werden. Er bildet, wo er errichtet wird, bei den Maifesten, zu Pfingsten oder auch zur Sonnenwende, meist den Mittelpunkt der Festfreude. Man tanzt um ihn herum, man zündet Freudenfeuer an, schmaust um ihn geschart u. dgl. m. Der Maibaum aber pflegt einen Kranz zu tragen, der gewiß nicht ohne besondere Bedeutung ist. Den deutschen Maibäumen, sagt Mannhardt, fehlen Kränze als Teile ihrer Ausschmückung fast niemals. Im Saterlande bestand der zu Pfingsten aufgerichtete Maibaum, den König und Königin dreimal umtanzten, aus einer hohen Stange, an der oben eine grüne Birke befestigt war; unter dieser hing an einer Querstange an einem Arme ein Kranz, an dem anderen ein hölzerner Schinken. Zu Elgersburg bei Ilmenau besteht die am ersten Pfingsttage feierlich eingeholte und umtanzte Tanne aus einem hohen abgeschälten Baume, dem man nur unter der Spitze einen kleinen Nadelbusch stehen läßt; darunter aber befestigt man einen großen Blumenkranz. Genau so mit nur einem großen Kranze unter dem Wipfel ist der französische Mai-

baum dargestellt. Englische Maypoles bestehen zuweilen einzig aus einer Stange, an der mehrere Kränze hängen [1].

Der Kranz erscheint demnach geradezu als eine ständige Beigabe des Maibaums, er kann aber in keiner Weise als ein gewissermaßen naturgemäßer Schmuck desselben angesehen werden. Es muß vielmehr seine besondere Bewandtnis mit ihm haben, und nichts liegt näher, als in diesem Kranz ein Sinnbild der Sonne zu sehen, — einen Schmuck, in dem man das Sonnenrund anmutiger darstellte, als dies mit der Scheibe oder dem Rade geschehen konnte. Es war ja die Festzeit und Siegeszeit der Sonne, der großen Weckerin des vegetativen Lebens. Man freute sich ihrer gerade um dieser Eigenschaft willen und suchte sie auf ihrer Bahn zu fördern und zu stärken, nicht zum mindesten in nachahmendem Spiele, wie wir bereits an manchem Beispiel gesehen haben. Blumen, Kräuter und Zweige aber sind die lebendigen Zeugen der mit dem Siege der Sonne neu erwachten Vegetation. Wenn man Blumen und Zweige zum Rund des Kranzes fügte und band, ließ man auch sie teilnehmen gleichsam an dem nachahmenden Spiele, mit dem man die Sonne grüßte, ehrte, stärkte und förderte, setzte man auch sie gleichsam in Einklang mit der Gestalt der großen Lebenspenderin, wie der Reigen der tanzenden Menschen die Rundform annahm, wie Scheiben, Räder, Bälle und Eier, rollend und in die Luft fliegend, jene Rundgestalt an sich und in sich trugen, — wie man auch dem Gebäck, den Speisen, den Opfergaben dieser Tage mit Vorliebe diese Gestalt verlieh.

Der Kranz als bedeutsame Beigabe des Maibaums läßt sich, wie ich glaube, noch durch eine andere Erwägung als uralt, als urarisch erweisen. Man hat gewiß mit Recht den sog. Yûpa der indischen Opfer, den Opferpfosten, als einen Verwandten des europäischen Maibaums erkannt. Der Opferpfosten der Inder ist gewissermaßen eine sakral stilisierte Form des Maibaums, der noch heute in Europa in freieren, primitiveren Formen fortlebt. Dies wird insbesondere deutlich durch den Umstand, daß auch bei unseren Maibäumen früher vielfach Tiere — Widder, Hähne,

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 387 Anm.

Frösche — geschlachtet wurden, wie bei dem indischen Yûpa das Opfertier geschlachtet wird. Der indische Opferpfosten oder Opferpfeiler zeigt aber ganz regelmäßig an seinem oberen Ende eine kranzartige Einfassung, den sog. Cashâla. Das ist nichts anderes als wiederum eine sakral stilisierte Form des Kranzes, den der Maibaum trägt und gewiß also schon in der Urzeit getragen hat, — ein Abbild und Sinnbild der Sonne.

Wer das Lihgofest, das große Sonnenfest und Vegetationsfest der Letten, gesehen und erlebt hat, dem wird vor allem die Überfülle der üppigen Kränze in der Erinnerung sein, mit welchen da alles geschmückt wird. Nicht nur die Menschen schmücken sich mit mächtigen Kränzen, auch das Vieh erhält seinen Teil am Kranzschmuck, Kühe wie Pferde, Schafe und Schweine, — ja, es gibt Gegenden, von denen man sagen hört: „Auch das kleinste Viehchen kriegt seinen Kranz." Die Häuser prangen im Kranzschmuck: „Wo nur ein Nagel an einer Säule, einer Wand, einer Tür, da hält er einen Kranz[1]." Die Türen der Ställe werden mit Kränzen geschmückt, die Krippen der Pferde usw. Alles nimmt teil an den reichen Spenden der sommerlich-üppigen Vegetation, — in verschiedenen Formen, unter denen aber doch die Fülle der Kranzform sich überall aufdrängt. Ich möchte auch das nicht für bedeutungslos halten, obwohl natürlich dem Zweifler sein Recht bleibt, dies alles einfach für Schmuck zu erklären, ohne tieferen Sinn. Auch aus Deutschland haben wir alte Schilderungen, wie die Leute beim Johannisfeuer „sundere Krenz" tragen oder einen Kranz aus neunerlei Blumen flechten[2] u. dgl. m. Wir werden später sehen, daß die Vegetationsriten dieser Zeit sich keineswegs auf die Kranzform beschränken, doch scheint dieselbe immerhin eine Vorzugsform zu sein, und wohl nicht ohne tieferen Grund.

Stehen wir hier an jener Grenze, von deren Unbestimmtheit

[1] Vgl. Lilly Baronin von Vietinghoff, Was die Großmutter erzählte, Bilder und Märchen für die Frauenwelt (Dorpat—Riga—Leipzig 1885), S. 156. Man findet dort eine lebendige und anmutige Schilderung des Lihgofestes.

[2] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 514.

ich früher gesprochen habe, so dürfen wir mit größerer Zuversicht von nachahmender, symbolischer Bedeutung wohl dort reden, wo der Kranz als vielbegehrter Siegespreis eines Wettkampfes auftritt, der sich in mancherlei Formen abspielen kann. Wir haben das Fellzerren, das Scheibenschießen und Vogelschießen bereits als einen Wettkampf um die Sonne, resp. das Sonnensymbol kennen gelernt. Kämpft man mit dem Speer um die Scheibe, so wird aus dieser ganz naturgemäß der Ring oder der Kranz. Das Scheibenstechen entwickelt sich ganz von selbst zum Ringstechen und Kranzstechen, dessen wir schon gedacht haben. Es ist ein beliebtes Pfingstspiel an manchen Orten Deutschlands, — aber auch das Wettrennen zu Fuß und zu Pferde, namentlich das letztere, wird in Deutschland zu Pfingsten viel geübt, — und als Preis erscheint wiederum oft der Kranz, bisweilen ein Kranz auf der Stange, der sich so noch deutlicher als ein Verwandter des Maibaum-Kranzes ausweist, zumal wenn man in Betracht zieht, daß in manchen Dörfern der mit Geschenken behangene Maibaum selbst wetteifernd erklettert wird [1].

Wettlauf und Wettritt sind nach Mannhardt geradezu den Frühlingsbräuchen, insbesondere den Pfingstbräuchen wesentlich. Wetteifernde energische Bewegung, mit dem Kranze als häufig auftretendem Siegespreis, macht den Charakter dieses Spieles aus. Darf man auch in dieser Bewegung etwas von dem Bewegungszauber früher besprochener Sommerfestspiele suchen, so wird andererseits der den Sieger auszeichnende Kranz wohl als ursprüngliches Sonnenabbild gelten dürfen. Der Sieger wird oftmals „König", wie der Sieger beim Scheiben- und Vogelschießen.

In der Mark und Provinz Sachsen findet der Wettlauf meist in den Pfingsttagen auf der Pfingstweide statt. Zu Groß-Wiebelitz bei Salzwedel wird der im Wettlauf siegende Junge König und erhält einen Blumenkranz um den Hals, — wie der Maigraf, von dessen Bedeutung wir später zu reden haben werden. In Westfalen reiten zu Pfingsten die Pferdejungen um die Wette. Der Sieger wird unter Freudengeschrei „durch den Tau gezogen" (vgl.

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 382. 387.

unten Wasserriten) und alle seine Pferde erhalten Kränze von Maien. Auch im Harz wird zu Pfingsten ein Wettreiten veranstaltet. Als Ziel dient ein Kranz auf der Stange. „Dem Pferde, welches das Mal zuerst erreicht, wird der daselbst aufgehängte Kranz um den Hals gehängt. In der Nähe von Salzwedel, Perleberg, Havelberg findet ein zweimaliges Wettrennen zu Pferde nach dem an der Stange aufgehängten und reich bebänderten Kranze statt. Wer beidemal den Kranz herunterreißt, wird als König begrüßt und gekrönt. Er erhält als Preis ein von den Mägden gekauftes Tuch. Jubelnd wird er ins Dorf zurückgeführt und hier wird geschmaust und getanzt. Im Wendlande zwischen Salzwedel und Gartow wird um Johannis nach dem Kranze geritten. Der beim dritten Wettreiten Siegende wird König." „In Wunderthausen in Westfalen wird dreimal gerannt, und das Tuch ist gleich am Kranze, wie sonst am Maibaum befestigt," u. dgl. m.[1]. Wettlauf und Wettritt zur Frühlingszeit zeigen freilich verschiedene Formen und es gibt mancherlei Arten, den Sieger zu belohnen, doch möchte ich den oft auftretenden Kranz als Siegespreis für alt und bedeutsam erachten. Vielleicht besonders alt ist auch das mehrfach erwähnte Erklettern des Maibaums, der mit mancherlei Gaben behängt wird. Da wir den Kranz auf dem Maibaum für ein wesentliches Attribut desselben erkannt haben und wohl als Sonnensymbol deuten dürfen, so wäre das ursprünglich ein wetteiferndes Aufsteigen zur Sonne gewesen. Und das wird, wie ich glaube, in überraschender Weise bestätigt durch jene schon mehrfach erwähnte Zeremonie beim indischen Vâjapeya-Opfer. Wenn der Opferer samt seiner Gattin mit Hülfe einer Leiter an dem Pfosten hinaufsteigen muß, den ein Kranz aus Weizenmehl bekrönt, und wenn man das „Aufstieg zur Sonne" oder „Aufstieg zum Himmel" nennt, so erscheint das als rituell stilisierte sakrale Versteinerung eines Spieles, bei dem man wetteifernd den Baum oder Pfosten zum Sonnenkranz hinauf zu erklimmen suchte, wie das örtlich im Maibaum-Erklettern noch fort-

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 382—388.

lebt [1]. Der Ritus verhält sich hier zum ursprünglicheren Spiele ganz ähnlich wie die Zeremonie der drei Pfeilschüsse nach der Scheibe beim indischen Sonnwendopfer zu dem Wettschießen nach der Scheibe bei uns u. dgl. m.

Der Kranz als vielbegehrter und hochangesehener Siegespreis ist den Wettspielen der Griechen und Römer sehr charakteristisch. Diese berühmten Spiele, welche so eng mit Religion und Kultus der klassischen Völker zusammenhangen, einen so wesentlichen, ja für weite Schichten der Bevölkerung, hoch und niedrig, vielleicht den wesentlichsten Teil des Kultus ausmachen, — sie stellen gewissermaßen in idealer Vollendung das Höchste dar, was wir an Spielen der Kraft und Gewandtheit, der physischen und geistigen Leistungsfähigkeit kennen, sie bilden den herrlichen Gipfelpunkt einer großen Entwicklung, — aber sie weisen doch auch unzweifelhaft auf ursprünglich bescheidene Anfänge zurück, wie sie uns in den Frühlings- und Sommerfestspielen der nördlichen Brudervölker zum Teil noch heute vorliegen, zum Teil noch vor einiger Zeit lebendig waren. Wir dürfen vermuten und haben alle Ursache dazu, daß der Siegerkranz bei den griechisch-römischen Wettspielen ursprünglich dieselbe Bedeutung hatte, wie der Kranz an dem Maibaum, der Kranz auf dem Pfosten beim indischen Opfer, der Siegerkranz bei Wettlauf und Wettritt zu Pfingsten und Johannis in Deutschland, — ein Sinnbild der Sonne, das man als höchsten Schmuck wetteifernd zu erlangen strebte und das seinem Gewinner, wie die Scheibe dem gewinnenden Schützen, bisweilen den Ehrennamen des Königs eintrug.

---

[1] Der Kranz aus Weizenmehl (godhûma caṣhâla oder godhûma pishṭacaṣhâla) ist offenbar ein kranzartiges Gebäck, das die Sonne darstellt, ähnlich wie die schlesischen „Sönnchen" zu Johannis die Sonne in kleinem Maßstab darstellen, desgleichen der runde, mit neun Zacken versehene Käse beim Lihgofest der Letten u. a. m. (vgl. unten, Abschnitt „Opfergaben"). Bisweilen trägt auch die Maistange beim Pfingstwettritt in Deutschland ein Gebäck, das ursprünglich ähnlichen Charakter gehabt haben dürfte. So bildet z. B. zu Blumenhagen bei Vierraden ein Semmelweck auf eine Stange gesteckt das Mal beim Kantenreiten am ersten Pfingsttage (vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 387).

Gewiß steht der Kranz auch sonst oft genug bei den Griechen und Römern in Verwendung, — bei Opfern, Hochzeiten, Gastmählern, als auszeichnender Schmuck für Magistratspersonen bei besonderen Gelegenheiten, für Feldherrn, für Götterbilder und Tempel, für Tote und Grabmäler. Wir können hier keine Untersuchung darüber anstellen, ob und wieweit auch sonst noch der Kranz symbolische Bedeutung hatte, oder lediglich als Schmuck diente. Den Kranz des Siegers in den nationalen Festspielen aber wage ich als Sonnensymbol in Anspruch zu nehmen.

Spiele bildeten, wie wir gesehen, einen wesentlichen Teil der alten Sonnenfeste: Bewegungsspiele, wie Tanzen und Schaukeln, — nachahmende Spiele, wie das Rollen und Schleudern von Rädern, Scheiben, Bällen und Eiern, — Wettspiele der Kraft und Gewandtheit um ein Sinnbild der Sonne. Sie erhielten fortwachsend die Bedeutung des Bewegungszaubers und Symbolzaubers, der den Aufstieg und Sieg der Sonne, das Wachstum der Vegetation, des Lebens überhaupt zu fördern diente. Sie haben sich in mehr oder weniger ursprünglicher Form bei den zuletzt in die höhere Kulturentwicklung eingetretenen Ariern noch sichtbar erhalten. Sie erscheinen bei den Indern größtenteils sakral stilisiert und halb versteinert in den Opfergang aufgenommen, — dadurch geheiligt, aber auch zugleich leblos geworden. Ganz anders war die Entwicklung bei jenen Gliedern der arischen Völkerfamilie, die wir die klassischen zu nennen pflegen. Hier lebten die Spiele als Spiele fort, ohne den Zusammenhang mit dem Kultus zu verlieren. Ein schier unerschöpflicher, kraftvoller Lebenstrieb führte sie aufwärts zu höherer und immer höherer Vollendung. Veraltetes wurde fallen gelassen, neue und immer vollkommenere Formen des Bewegungsspieles, des Wettspieles wurden geschaffen. Das Symbolische mußte hinter anderen, ästhetischen und gymnastischen Gesichtspunkten in den Hintergrund treten. Und das Ergebnis war das ideal vollendete Spiel, das wir in den nationalen Wettkämpfen der Griechen, in den circensischen Spielen der Römer bewundern.

Eine analoge Entwicklung war bei den mittel- und nordeuropäischen Ariern schon darum nicht möglich, weil das Christentum

eintrat, als die Spiele noch auf einer verhältnismäßig primitiven Stufe standen. Ein lebendiger Fortschritt in ständigem Zusammenhang mit Religion und Kultus war dadurch für immer verhindert. Doch die Tradition war zu mächtig, die Freude des Volkes an seinen altgewohnten Spielen zu groß, als daß dieselben einfach dem Untergang hätten anheimfallen können. Und es lebte wohl auch der Glaube einer höheren Bedeutung und Wichtigkeit dieser Spiele fort. Sie suchten und fanden schließlich bisweilen Aufnahme sogar in dem christlichen Kultus oder Angliederung an denselben, so fremd sie ihm auch von Hause aus waren. Wir haben das an dem grotesken Beispiele des Ballspiels in englischen Kirchen gesehen. Meist fuhr man nur fort, die Spiele an den Festtagen auch des neuen Kultus zu üben, die sich ja größtenteils an die Stelle uralter Feste setzten und im Volksbewußtsein als Umbildung und Fortsetzung dieser empfunden wurden, — Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Johannis u. dgl. Man begnügte sich und mußte sich wohl oder übel mit dieser bloß äußerlichen Anlehnung begnügen. Aber der eigentliche Lebensquell, aus dem Kraft und Bedeutung der Spiele floß, war doch unterbunden. In Zusammenhang mit der Kirche konnten sie sich naturgemäß nicht weiter und höher entwickeln. Hier fanden sie höchstens Duldung, wurden aber auch oft genug feindlich bekämpft, wie wir das an dem Beispiele der englischen Synode vom Jahre 747 gesehen haben, die Pferderennen und Spiele zu Himmelfahrt verbot. Eine lebendige Weiterentwicklung war nur möglich, nachdem sich die Spiele ganz selbständig gemacht oder anderweitigen Anhalt gefunden hatten. Das tritt z. B. mit dem Scheibenschießen und Vogelschießen ein, welches im Mittelalter bei den Bürgergilden der Städte Asyl und Pflege findet, heute hauptsächlich wohl in bäuerlichen Kreisen noch fortlebt. Das sehen wir insbesondere in England sich ereignen, zum Heil für die Gesundheit des Volkes. Das Ballspiel entwickelt sich hier zu immer höheren Formen, verbreitet sich dann auch als Fußball, Lawn-Tennis usw. von England aus über die ganze Welt. Die alten Pferderennen, durch wirtschaftliche und militärische Interessen mächtig gefördert, stiegen zu fast idealer Vollendung empor und eroberten sich

dann das Bürgerrecht in allen Kulturländern. In Deutschland fristeten sie inzwischen als Bauernspiel zur Pfingstzeit ihr Leben, bis höhere Formen von England aus auch hierher verpflanzt wurden. Im bäuerlichen Wettlauf und Wettritt erkennen wir aber deutlich die Urform dieses Sportes, der in den Bewegungsspielen der Sonnenfeste wurzelt und einst seine Kraft teils aus dem Glauben an den Bewegungszauber schöpfte, teils aus dem wetteifernden Ringen um das krönende Sonnensymbol.

FEUERBRÄUCHE BEIM SONNENFESTE.

AUCH den Besitz des Feuers verdankt die Menschheit, wie ich glaube, dem Spieltriebe, von dessen fruchtbar zeugendem Wirken schon unsere bisherige Betrachtung fort und fort Beispiele darbot, — dem Spieltriebe, dessen Bedeutung für die gesamte Kulturentwicklung eine geradezu unermeßliche genannt werden muß. Man hat sich in verschiedener Weise bemüht, das Rätsel zu lösen, wie der Mensch das Feuer gewonnen haben mag, dessen Besitz ihn seit undenklichen Zeiten vor dem Tiere auszeichnet. Mit Recht weist Peschel die Idee zurück, daß ein vom Blitz entzündeter Baumstamm das Feuer gleichsam aus Himmelshöhen in den Bereich der Menschheit gebracht haben könnte[1]. Vor einem solchen Phänomen wäre der Urmensch gewiß voll Entsetzen geflohen, ohne zu ahnen, daß ihm die Aneignung der Flamme unberechenbaren Nutzen bringen könnte. Aber auch die Vermutung, daß die Kenntnis und die Verwendung des Feuers von der lange noch glühend bleibenden Lava vulkanischer Ausbrüche sich herleiten könne, hat kaum viel Wahrscheinlichkeit für sich. Eher läßt sich an die springenden Funken bei der Bearbeitung von Feuersteinen denken, doch möchte ich glauben, daß eine andere Ableitung sich noch mehr empfehlen dürfte. Überall auf der Erde erscheint als die primitivste Art der Feuergewinnung die Reibung zweier Hölzer bis zu dem Punkte der Funkenerzeugung. Überall ist diese Art urzeitlichen Feuerzeuges mit einem Nimbus der Heiligkeit umgeben, zum Teil bis in

[1] Vgl. Oscar Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 138.

unsere Zeit hinein. Bloßer Zufall kann aber auch auf diesem Wege kaum zu der wichtigen Entdeckung geführt haben, da eine überaus anstrengende und ermüdende Reibungsarbeit dazu erforderlich gewesen wäre, die nicht irgendwie begründet scheint. Noch weniger werden wir einen Denker der Vorzeit zu Hülfe rufen dürfen, der durch primitive Spekulation auf den richtigen Weg gekommen wäre. Zielbewußte Absicht ist überhaupt ausgeschlossen, zu einer Zeit, wo die Menschheit das Feuer noch überhaupt gar nicht kannte und von seiner fast wunderbaren Nutzbarkeit keine Ahnung hatte.

Der Spieltrieb aber konnte auch dieses Ziel, wie so viele andere, ganz unabsichtlich erreichen. Man rieb in bloßem Spiele, zum Zeitvertreib, zwei Hölzer aneinander oder bohrte mit einem Holze in dem anderen und spürte dabei, daß es warm wurde. Das erregte die Neugier, ergötzte die Leute. Nun rieb oder bohrte man stärker und stärker, und ergötzte sich daran, wie es immer wärmer und wärmer wurde. Das reizte zu immer neuen Versuchen, bei denen wohl auch einer den anderen ablösen mochte, einer dem anderen half. Dies Spiel mag unzähligemal ohne weiteren Zweck getrieben worden sein, bis einstmals plötzlich — gewiß zuerst zum Staunen und Schrecken der Spielenden — Funken aus dem Holze sprangen. Nun trieb man das Spiel gewiß oft und gern so lange, bis sich das überraschende Phänomen wiederholte, und hatte wohl seinen Spaß daran, wenn der Funke diesem und jenem auf die Haut sprang und ihn aufschreien ließ. Auch das mochte nun wohl gern ein jeder selbst erfahren. Neugier und Spieltrieb treibt weiter und weiter. Unzähligemal mag das Funkenspringen beobachtet sein, bis einmal der Funke zündete. Das war wieder was Neues. Nun gab es die Flamme, die zuerst gewiß bald erlosch, die man aber ebenso gewiß wieder und wieder zu gewinnen, zu entfachen suchte, — nur der Neugier und dem spielerischen Triebe folgend. Man nährte sie, man ließ sie wachsen, mit Hülfe der erst entzündeten Stoffe, denen bald sich weitere hinzugesellten, die gleichen Dienst taten. Größer und größer wuchs die Flamme, — neues Staunen, neuer Schrecken! Nun mochte sich mancher empfindlich verbrennen. Man sah sich einer gefährlichen Macht gegen-

über, die aber doch in des Menschen Hand gegeben war, da er sie nach Belieben aus dem Holze locken, nähren oder ausgehen lassen konnte. Bald mußte man sehen, daß das Feuer das Dunkel der Nacht erhellen, wilde Tiere abschrecken, vor der Kälte Schutz und behagliche Wärme zu verleihen vermochte; daß es leicht sich durch Wasser löschen ließ, im Wasser verschwand, — und so fort und fort. Zu den ersten Gedanken, die den Menschen damals gekommen sein müssen, gehörte wohl die Erkenntnis, daß das Feuer etwas Sonnenähnliches, Sonnenartiges sei, da es wärmte und leuchtete gleich der Sonne. Wohl manchem mag die Gewinnung des Feuers als ein Frevel erschienen sein, ein Raub an dem himmlischen Gute da droben, der Wärme und Licht spendenden Sonne, — und wenn sich gar mancher empfindlich verbrannte, dann sah man darin wohl den Zorn des Feuers, die Strafe des Frevels. Nun grüßte man es ehrerbietig, nun suchte man seinen Zorn in primitiver Art zu besänftigen. Man gab ihm Nahrung und lernte allmählich, sich vor der Flamme zu schützen. Es erwuchsen die Sagen vom Feuerraube, die sich in verschiedenen Formen über die ganze Erde verbreitet finden, ebenso wie die Erzeugung des Feuers durch Reibung von Hölzern —, offenbar weil die Menschen überall auf demselben Wege das Feuer fanden und sich ähnliche Gedanken darüber machten.

Etwas Sonnenähnliches, Sonnenartiges hatten die Menschen nun an dem Feuer. Sie hegten und pflegten es, sie lernten es mehr und mehr nützlich verwenden, sich dienstbar zu machen. Doch gewiß verloren sie darum niemals die abergläubische Scheu, Furcht und Ehrfurcht vor dem neu gewonnenen Element, — dafür wußte dieses schon selbst zu sorgen. Man durfte sich ihm nicht ohne Gefahr unvorsichtig nähern, man mußte sich stets respektvoll in einiger Entfernung halten. Mit Achtung behandelt aber erschien es als eine freundliche, gütige Macht. Ich glaube, daß die Menschen das Feuer mit Ehrfurcht begrüßt, es gehegt und gepflegt, in ihm etwas Hehres, Heiliges, Himmlisches gesehen haben, — lange bevor sie gelernt, es nützlich zu verwenden, ihr Fleisch daran gar zu machen, ihre Suppen zu kochen und Teig zu rösten.

Zu den Sonnenfesten scheint das Feuer fast selbstverständlich

hinzu zu gehören, — jedenfalls lag es nahe, ihm bei denselben eine hervortretende Rolle zuzuweisen, und bei den Ariern der Urzeit ist dies augenscheinlich der Fall gewesen. Man grüßte die Sonne mit mächtigem Feuer, — mit dem verwandten Elemente des Lichtes und der Wärme. Man setzte sich auch auf diesem Wege in primitiver Weise gewissermaßen in Einklang mit ihr. Auch die Feuer der Sonnenfeste beruhen im Grunde auf dem Nachahmungstriebe, verdanken ihr Dasein nachahmendem Spiel. Räder, Scheiben, Kränze, Bälle, Rundreigen u. dgl. ahmten nur die runde Gestalt der Sonne nach; das Rollen, Schleudern, Tanzen, Schaukeln, Laufen, Fahren u. dgl. war nur Bewegung und konnte nur sie nachahmend fördern. Das Feuer allein bot auch Licht und Wärme, die wichtigsten und segensreichsten Eigenschaften der Sonne, dar. Es erschien ihr nicht in der Form, um so mehr im Wesen aufs nächste verwandt und ähnlich. Der ganzen Reihe nachahmender Spiele und Riten beim Sonnenfeste schließt sich darum das Feuer als fast unentbehrliches Glied mit Notwendigkeit an. In nachahmendem Spiele setzte man Räder und Scheiben in Brand, ehe man sie den Berg hinabrollen ließ oder in die Luft hinauf schleuderte. In nachahmendem Spiele ließ man die Flamme zum Himmel auflodern und grüßte die Sonne mit dem Sonnenähnlichsten, was dem Menschen in seinem Machtbereiche zur Verfügung stand. Rituell geheiligt lebte das Feuer, das Sonnenabbild, dann auch im höheren Gottesdienste fort.

Ganz parallel und ähnlich dem Glauben, daß das Rollen und Werfen von Sonnenabbildern, ja die energisch gesteigerte Bewegung überhaupt, die Sonne in ihrem Lauf stärke und fördere, entwickelte sich gewiß schon frühzeitig der Glaube, daß das Entflammen von Feuern das Sonnenfeuer stärke, seine Wärme und Leuchtkraft, seine Kraft überhaupt zu steigern vermöge. Früh schon, wohl in der ältesten Urzeit, gewann so das Feuer magisch-kultliche Bedeutung. Zum Radzauber und Bewegungszauber bei den Sonnenfesten gesellte sich so der Feuerzauber. In primitivster Form tritt uns der erwähnte Glaube entgegen in dem früher angeführten Liede der Letten, wo sie sich gegenseitig ermuntern, Holz aufs Fuder zu laden, um dem Uhsing zu helfen, daß er ein großes

Feuer entzünde und die ganze Welt erwärme[1]. Zu theologischer Spekulation geworden, treffen wir denselben Glauben bei den Indern an, wenn die Brahmanen von dem Feueropfer, dem Agnihotra, sagen, daß ohne dasselbe die Sonne nicht aufgehen würde, daß das Opferfeuer geradezu den Aufgang der Sonne bewirke[2]. Derselbe Glaube hat es offenbar veranlaßt, daß man in Europa an vielen Orten die zu rollenden oder zu schleudernden Räder und Scheiben vorher in Brand setzt. Da ist dann Radzauber, Bewegungszauber und Feuerzauber vereinigt wirksam. Derselbe Glaube aber spielt vermutlich bei all den Feuern der Sonnenfeste ursprünglich eine wesentliche Rolle.

Mit diesem Glauben verbanden sich aber wohl schon früh vorhandene Vorstellungen, die nun ihrerseits Sitten und Bräuche heiterer und ernster Art erzeugten. War das Feuer der Sonne verwandt, war es ein ihr ähnliches, in Licht und Wärme sie widerspiegelndes Element, dann mußte es auch für Menschen, Vieh und Pflanzen heilsam sein, mit ihm in Berührung zu kommen. Zwar allzu intensive Berührung war gefährlich, das wußte man seit den ältesten Zeiten. Aber man konnte doch um das Feuer herumtanzen, man konnte auch durch die Flammen springen, man konnte Menschen und Vieh über die noch heißen Reste des Feuers, über Kohlen und Asche laufen lassen, konnte die Bäume mit Feuerbränden berühren, Kräuter und Blumen ins Feuer werfen u. dgl. Ebenso erwuchs wohl auch früh schon der Glaube, daß das Feuer, wie die wilden Tiere, so auch böse, gefährliche Geister und Dämonen zurückschrecke, also eine abwehrende und schützende Kraft besitze und dementsprechende Wirkung übe. Der Glaube an die reinigende, heilende, Gesundheit und Wachstum fördernde Kraft des Feuers ist ebenso uralt wie der Glaube an seine schützende, Böses abwehrende Macht. Die Funktion des Feuers als Opferfeuer, das die Gaben der

[1] Vgl. oben 56. 82; Auning a. a. O., Nr. 38 (S. 23): Laßt uns Holz aufs Fuder laden, Laßt es uns dem Uhsing zuführen, Auf daß er großes Feuer zünde, Auf daß er die Welt erwärme usw.

[2] Vgl. Hillebrandt, Ved. Myth. II, S. 83; Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 109. 110. 439. 506.

Menschen zu den Göttern hinaufträgt, ist dagegen wohl verhältnismäßig jüngeren, schon abgeleiteten Ursprungs[1]. Wie weit die Anfänge dieser Funktion schon bei den Feuern der altarischen Sonnenfeste in Frage kommen, das soll späterhin erörtert werden. Entschieden unrichtig, wenn auch nach dem früheren Stande der Wissenschaft begreiflich, ist die alte Ansicht, der gemäß man in den Feuern der Frühlings- und Sommerfeste in erster Linie alte Opferfeuer zu erkennen glaubte. Das sind sie von Hause aus nicht und auch späterhin nur in beschränktem Maße gewesen. Sie waren in erster Linie vielmehr magisch-kultische Feuer, die das Sonnenfeuer grüßen und kräftigen sollten, — dann reinigende, heilende, Gesundheit und Wachstum fördernde, böse Mächte abwehrende Feuer. Zu allerletzt wohl erst Opferfeuer, welche Eigenschaft wir daher zunächst noch beiseite lassen können.

Beim Sonnwendopfer in Alt-Indien umwandeln Frauen mit gefüllten Wasserkrügen unter Trommelschlag ein Feuer, dreimal von rechts nach links und wiederum von links nach rechts. Ebenso nachher wieder, nachdem der Liedervortrag beendet ist und die Trommeln aufgehört haben. Mädchen mit Wasserkübeln auf dem Kopfe umtanzen singend und jauchzend ein Feuer. Sie singen in ihrem Liede, wie wir schon sahen, von den Kühen, den Müttern der Butter, und sie flehen um Gedeihen und Wachstum der Rinderherden, worin sich der schon oft erwähnte enge Zusammenhang der altarischen Sonnengötter und Sonnenfeste zum Vieh und seiner Pflege wieder deutlich kundgibt. Zweifellos richtig hat Hillebrandt diese Zeremonien volkstümlicher Art mit den europäischen Johannisfeuern, dem Tanz und Gesang um dieselben verglichen[2]. Gewiß haben wir hier, wie schon so oft, im indischen Opfer sakral stilisierte Bräuche zu erkennen, die

[1] Über das höhere Alter des abwehrenden, böse Dämonen verscheuchenden und vor ihm schützenden Feuers gegenüber dem Opferfeuer vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 336. 337 ff. Er bezeichnet dasselbe wohl nicht ganz zutreffend „Zauberfeuer", eine Bezeichnung, die sich besser für das von uns zuerst erwähnte magisch-kultliche Feuer schickt, welches die Sonne kräftigen und ihren Aufstieg fördern soll. Viele Naturvölker kennen das Abwehrfeuer, dagegen noch nicht das eigentliche Opferfeuer.

[2] Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 40 ff.

sich bei den europäischen Ariern in noch ursprünglicherer, noch ganz volkstümlicher Form erhalten haben. Jene Stufe sakraler Stilisierung haben die europäischen Arier großenteils gar nicht erreicht. Die Entwicklung wurde vorher durch andere, mächtige Einflüsse durchkreuzt und gebrochen. Wie wir aber in Indien neben der streng sakral stilisierten Schaukel des Sonnwendopfers auch das volkstümlichere Frühlings-Schaukelfest der Dola-Yâtrâ zu Ehren des Kṛishṇa-Vishṇu erhalten haben, so findet sich dort auch neben jenen Feuern des Sonnwendopfers ein volkstümlicheres Frühlings-Feuerfest, welches ebenfalls mit Kult und Sage des Kṛishṇa-Vishṇu zusammenhängt. Es gehört zu jenen religiösen Festen des indischen Volkes, denen gegenüber die Brahmanen eine ähnliche Zurückhaltung beobachten, wie die christliche Kirche gegenüber manchen altgeheiligten Festbräuchen der europäisch-arischen Völker. Angeblich feiert man es jetzt zu Ehren der Drâupadî und ihres Gemahls, des Yudhishṭhira oder Dharma-Râjâ, des ältesten der fünf Pâṇḍuiden, denen Drâupadî vermählt war. Das Wesentliche des Festes besteht darin, daß das Volk mit Blumenkränzen geschmückt, allerlei Symbole in den Händen tragend, über glühende Kohlen und Asche hinüberläuft. Man erklärt die Sitte jetzt ziemlich abgeschmackt damit, daß Drâupadî jedesmal, bevor sie einem andern der fünf Brüder sich als Gattin zugesellte, sich zuvor durch das Feuer gereinigt habe, — eine jener wohlbekannten, später erfundenen ätiologischen Legenden. In Wirklichkeit hängt die Sache zweifellos anders zusammen. Drâupadî und die Pâṇḍu-Söhne, die Helden des Mahâbhârata, bilden einen wesentlichen Bestandteil der Kṛishṇa-Vishṇu-Legende. Aufs engste mit diesen seinen treuen Anhängern verbunden führt Kṛishṇa sie zu dem großen Siege, den das Epos verherrlicht. Wir dürfen daher in dem erwähnten Feste wohl ein altes volkstümliches Frühlings-Feuerfest des Kṛishṇa-Vishṇu sehen, des alten Sonnengottes und Hirtengottes, welches von den Brahmanen nicht in das höhere Opferritual aufgenommen und vielleicht darum von dem Gotte selbst auf seinen heroisierten Vorkämpfer übertragen wurde. Das Fest hat keinen fest bestimmten Termin, doch darf man es nicht feiern außer in den

drei ersten Monaten des Jahres. Es ist also ein Jahresanfangs- und Frühlingsfest, das echt volkstümlich ebensowenig pedantisch festgelegt ist, wie die Frühlingsfeuer und andere Sonnenfestbräuche der europäischen Arier. Sonnerat bietet uns ein lebendiges Bild dieses Festes auf Tafel 67 des ersten Bandes seiner bekannten „Reise nach Ostindien und China", — wo man das Volk mit Blumenkränzen auf dem Kopfe und um den Hals über die Kohlen laufen sieht. Unter den Symbolen bemerkt man einen Ball oder eine Kugel, die ein Mann auf einer Art Lanzenspitze trägt. Die Blumenkränze erinnern uns an die Kränze, mit denen das Volk bei den europäisch-arischen Sonnenfesten so vielfach sich schmückte[1]. Ziegenbalg, der dieses Festes

[1] Vgl. Sonnerat, Reise nach Ostindien und China (deutsche Ausgabe 1783), Bd. 1, S. 207. 208: „Zu Ehren des Darma-Raja und der Drobede [Draupadi] hat man ein einziges öffentliches Fest, das Nerpu-Timnal oder Feuerfest, weil man dabei über dieses Element gehen muß. Es dauert achtzehn Tage lang; und während dieser Zeit müssen alle, welche das Gelübd thun es zu feyern, fasten, sich der Weiber enthalten, ohne Matraze auf der Erde schlafen, und über einen glühenden Kohlenhaufen gehen. Am achtzehnten Tag ziehen sie dazu unter dem Schall der Musik; das Haupt mit Blumen bekränzt, den Leib mit Safran beschmiert, und marschieren auf den Takt den Bildern des Darma-Raja und seiner Frau Drobede nach, die man beide in Procession dahin trägt. Wenn man zum Kohlenhaufen selbst gekommen ist, rüttelt man ihn tüchtig untereinander, damit er desto feuriger werde. Die Andächtigen nehmen dann etwas Asche, beschmieren sich die Stirne damit; und nachdem man die Götzenbilder dreymal rings um denselben herumgetragen hat, gehen sie alle, schneller oder langsamer, wie es jedem seine eigene Andacht eingiebt, über den sehr glühenden Haufen hin, der ungefehr an die vierzig Fuß lang ist. Einige tragen dabei ihre Kinder unter den Armen; andere aber Lanzen, Säbel und Fahnen. Die eifrigsten gehen einige Mal hintereinander über die Kohlen. Wenn die Zeremonie zu Ende ist, sammelt das Volk sehr sorgfältig etwas weniges von der Asche auf, um sich damit die Stirn zu beschmieren: Auch bittet es die Andächtigen um einige Blumen, mit denen sie bekränzt waren, und behält dieselben mit vieler Ehrfurcht auf. Diese Zeremonie geschieht zu Ehren der Drobede. Sie heyrathete fünf Brüder zugleich; aber alle Jahre verließ sie einen, um sich in die Arme eines anderen zu werfen; doch reinigte sie sich zuvor allemal durch das Feuer. Dieß ist der Ursprung dieses widersinnischen Festes: Es hat zwar keine bestimmten Tage; doch darf man es nicht feyern, außer in den drey ersten Monaten des Jahres, nämlich im Monat Schittere, Wayasi oder Ani."

schon zu Anfang des 18. Jahrhunderts Erwähnung tut, weicht insofern von der Schilderung Sonnerats ab, als nach seiner Angabe bei demselben in Malabar die Priester der Kṛishṇa-Vishṇu-Pagoden „mit bloßen Füßen durchs Feuer gehen" [1]. Nach Sonnerat halten sich die Priester von den Festen fern. Die Verschiedenheit dieser Angaben dürfte auf örtlichen Unterschieden beruhen, wie sie ähnlich auch in Europa vorliegen — eine größere oder geringere Geneigtheit der offiziellen Vertreter des höheren Gottesdienstes gegenüber dem volkstümlichen Kult und seinen Bräuchen. Auf jeden Fall ist das Fest ein vischnuitisches, ein Fest der Kṛishṇa-Verehrer, und schon damit ist sein Charakter bestimmt [2].

Aber diese volkstümlichen Frühlings-Feuerfeste sind keineswegs das einzige, was in Indien den Frühlingsfeuern der Arier mit ihren mannigfaltigen Bräuchen gegenüber steht. Weit wichtiger als dieselben ist das große Somaopfer, welches als Grundform aller Somaopfer gilt und darum wohl als das älteste und ursprünglichste Opferfest betrachtet werden darf, bei welchem jener berühmte Rauschtrank eine hervorragende Rolle spielt, den die Arier der indoiranischen Einheitsperiode schon Soma nannten, der aber noch von den Indern der vedischen Zeit oft und gern mit dem weit älteren, urarischen Namen Madhu „Met" bezeichnet wird. Dies große Opferfest wird Agnishṭoma genannt, d. h. Feuerpreislied oder Feuerlobgesang, auch Jyotiragnishṭoma oder Licht-Feuer-Lobgesang, — ein Feuerfest und Lichtfest im großen Stile, mit ungeheuer kompliziert entwickeltem Ritual, mit vielen Priestern, vielen Feuern, unzähligen Begehungen,

[1] Vgl. B. Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter (herausgegeben von W. Germann, Madras und Erlangen 1867), S. 99.

[2] Von Lustrierung des Viehes ist bei dem Drâupadî-Fest nicht die Rede. Eine solche findet nach dem offiziellen Ritual der Inder nur bei Viehseuchen statt, in einer Weise, die sehr an den Brauch bei den germanischen Notfeuern erinnert. Dann wird inmitten der Kuhhürde dem Rudra, dem gefährlichen, aber auch Heilung bringenden Gott, dem Herrn des Viehes, ein Feuer angezündet und, nachdem man Opferstreu und Butter ins Feuer geworfen hat, werden die Kühe durch den Rauch geführt. Vgl. Âçvalâyanas Gṛihyasûtra, IV, 8, 40—42.

Pressungen und Darbringungen des Soma-Mets, Tieropfern, Prozessionen, Erzeugung des Neufeuers usw. usw. Dieses ganz zum brahmanischen Kultus höheren Stiles zählende Fest war, wie Hillebrandt gezeigt hat, ein Frühlings- und Jahresanfangsfest, alljährlich im Frühling gefeiert [1], eine ganze Reihe von Tagen in Anspruch nehmend. Es ist dies das Opfer, bei welchem allein die Lieder an Ushas, die Morgenröte, die neu aufsteigende Sonne, im Ritual ihre Stelle haben, und eben damit charakterisiert sich Ushas als die junge, die neu erscheinende Sonne des neuen Jahres, des jungen Jahres, der Frühlingszeit. Es ist das Fest, dem das Ostarafest der alten Deutschen, das Uhsingfest der Letten entspricht, — und den Feuern, die bei diesem Fest in Indien, frisch aus dem Holze erzeugt, zum Himmel lodern, — dem Feuer, das der ganze große Feuerlobgesang verherrlicht, entsprechen die Oster- und Maifeuer, die Frühlingsfeuer überhaupt, die bei den europäischen Ariern noch heute fortleben. Nicht das irdische Feuer war der eigentliche Held dieses großen indischen Festes, — es war das Feuer im weitesten Umfang und höchsten Verstande des Wortes, es war Licht und Feuer im großen, und nicht zuletzt seine herrliche lebenweckende Erscheinung am Himmel droben, die lichte Sonne, als deren irdisches Abbild und heiliges Symbol die irdischen Feuer grüßend emporflammten. Darum heißt dieses Fest der Licht-Feuer-Lobgesang, darum wird es, nebst allen den anderen großen Somaopfern, die auf dieser Grundform ruhen, auch einfach Jyotishṭoma oder „Lobgesang des Lichtes" genannt [2]. Darum wird gleich zu Eingang des Festes in herrlichen Liedern Ushas gefeiert, die Morgenröte des neuen Jahres, die neugeborene Sonne. Aus der dunkeln Zeit

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 124. 125; Vedische Mythologie, II. S. 26 ff.

[2] jyotis bezeichnet das Licht der Sonne, der Morgenröte, des Feuers, des Blitzes, Himmels, Tages usw.; es bezeichnet im Plural die Gestirne, im Dual Sonne und Mond; es bezeichnet aber auch das Licht der himmlischen, ewigen Welt und diese Lichtwelt selbst, — ferner das Licht als das himmlische Lebensprinzip in den Geschöpfen, die Intelligenz der vernünftigen Wesen, — das Licht als Bild für ungehemmtes Leben, Freiheit, Freude; Hülfe, Heil, Sang usw. (vgl. das Petersburger Wörterbuch, s. v.).

des Jahres steigt sie empor, das neue Licht, und mit ihr kehren Sonne, Feuer und Opfer zurück. Die Väter, die Manen sind es, die ihr dazu verhelfen, die das Licht gefunden, den Aufstieg der Sonne fördern, — die Manen, die in der dunkleren Zeit des Jahres vornehmlich verehrt und gefeiert werden, während deren der eigentliche Kultus der Götter zurücktrat. Hinter der neugeborenen Sonne her aber erhebt sich freudiges Jauchzen, darum schallt auch ihrem Aufgang und Wiederkommen freudiges Jauchzen entgegen [1]. Mit aller Kraft der Poesie, die den vedischen Dichtern zu Gebote stand, haben sie die Morgenröte, die Neugeburt des Sonnenlichtes besungen, — und der Lobgesang des Feuers, der Lobgesang des Lichtes, war das Fest, bei dem diese Lieder erklangen, vereint mit Versen an den Feuergott Agni und an die ritterlichen Liebhaber der jungen Sonne, der Sonnentochter —, die beiden Açvinen [2].

Als gefeierter Held des Agnishṭoma-Opfers tritt aber sehr bedeutsam noch Indra hervor, der große Gott des Gewitters, von dem die vedischen Lieder uns rühmend erzählen, daß er das Rad der Sonne wieder sichtbar gemacht, es aus der Verfinsterung befreit und so den Menschen neu geschenkt habe. Die Gewinnung des himmlischen Lichtes, des Sonnenlichtes gehört zu den gefeiertsten Taten dieses streitbarsten und volkstümlichsten Gottes der vedischen Inder. So ist es denn auch ganz begreiflich und natürlich, daß er, der kraftvolle, trinklustige Gott bei dem Somatrinkfest des Licht-Feuer-Lobgesanges ganz hervorragend beteiligt ist [3].

Das eigentliche Wesen des Festes offenbart sich aber auch darin, daß dasselbe von den brahmanischen Theologen mit der Sonne verglichen und ein „unendliches Wagenrad" (rathacakram anantam) genannt wird [4]. Wir erinnern uns dabei, daß das Wagenrad zu den geläufigsten Sonnensymbolen der Inder und der Arier überhaupt gehörte. Man preßt weiter die Somapflanzen zur Ge-

[1] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, II, S. 26 ff. 30—32.

[2] Vgl. Hillebrandt, Ved. Myth., II, S. 27 ff.; Ritualliteratur S. 128.

[3] Daß diese Beteiligung noch durch andere Umstände begründet ist, werden wir später sehen.

[4] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 124.

winnung des gefeierten Rauschtranks mit einem goldenen Ringe am Finger, man schöpft, man opfert den Trank in derselben Weise geschmückt — wieder bedeutsam, denn das Gold wie der Ring sind beides Sonnensymbole[1]. Es wird in dieses Opfer ein anderes eingefügt, das sog. Pravargya-Opfer, welches schon Oldenberg als einen Sonnenzauber erkannt hat[2]. Der wesentliche Inhalt desselben besteht in der Darbringung eines Topfes mit glühend heißer Milch an die Açvin, die jugendlichen Gatten der jungen Sonne, die wir weiterhin auch als Retter der Sonne aus Lebensgefahr noch näher kennen lernen werden. Bedeutsam ist schon die feierliche Herstellung des dabei gebrauchten tönernen Topfes, das sog. Mahâvîra, „des großen Helden". Unter Vorantritt eines Rosses, das wir schon als Sonnensymbol kennen, begibt man sich an einen Ort, östlich von dem Opferfeuer, wo der erforderliche Ton gegraben wird. Dann wird der Topf aus drei, fünf oder mehr Ringen hergestellt. Der Topf mit der glühend heißen Milch darin stellt die Sonne dar, wie verschiedene Sprüche und Handlungen des Opfers deutlich machen. Es wird auch oft genug in den Brâhmaṇas geradezu gesagt, daß diese sog. Gharma-Feier, resp. der glühend heiße Topf die Sonne sei[3], und wir erinnern uns dabei der früher besprochenen Tatsache, daß die Sonne bei verschiedenen arischen Völkern als ein Gefäß gedacht wird, — wie übrigens auch der Mond, der nach indischem Glauben den himmlischen Somatrank enthält und geradezu mit Soma identifiziert und Soma genannt wird. Nachdem dies sonnensymbolische Opfer dargebracht ist, darf der Opferer als Fastenspeise nur noch warme Milch genießen. Diesem Opfer entspricht eine spätere Darbringung von gekochter saurer Milch, bei welcher ebenfalls der Zusammenhang mit dem Sonnenlauf hervortritt[4]. Wiederholt wird im Verlaufe des großen Opfers

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 129; Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 88, 89.

[2] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 447 ff.; Hillebrandt stimmt dem zu, Ritualliteratur, S. 136. [3] Vgl. Oldenberg a. a. O., S. 449.

[4] Sie ist schon dem Rigveda (10, 179) bekannt, als verbunden mit der mittäglichen Kelterung des Soma. Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 131; Olden-

außerdem dem Opferer allein oder im Vereine mit seiner Gattin Verehrung der Sonne vorgeschrieben[1].

Von den Tieropfern wird beim Feuerlobgesang das erste, ein Bock, dem Agni und Soma dargebracht, den Göttern des Feuers und des Rauschtranks, der vornehmsten Faktoren der Opferfeier. Agni ist aber auch die Sonne, Soma der Mond, so daß gewissermaßen zugleich die großen himmlischen Lichter damit ihr Opfer erhalten. Das zweite Opfertier erhält Agni allein (bei anderen Formen des Jyotishṭoma Indra, oder Indra mit Agni vereint); das dritte besteht in einer jungen Kuh, die den beiden höchsten himmlischen Lichtgöttern, den Lenkern aller physischen und moralischen Ordnung, Mitra und Varuṇa dargebracht wird[2]. Indra erhält, außer zahlreichen Bechern des Soma, mit seinen Rossen auch eine Darbringung von Getreidekörnern und, mit dem das Vieh schützenden Sonnengotte Pûshan zusammen, einen Brei[3].

Erwähnung verdient noch ein merkwürdiger Ritus: Man richtet den Stamm eines Udumbara-Baumes nach dem Rituale des Opferpfostens, des sog. Yûpa, auf, — und zwar in einer Hütte oder einem Schuppen, dem sog. Sadas. Der Udumbara, ein Baum mit runden gelben Früchten, spielt vielfach beim Opfer und gerade beim Sonnenkult eine Rolle. In dem Opferpfosten mit seiner kranzförmigen Krönung haben wir schon den indischen Vertreter des europäischen Maibaumes vermutet. Der Udumbara-Stamm, den man nach dem Ritual des Opferpfostens hier zu errichten hat, ist gewissermaßen noch potenziert, in sakraler Stilisierung der Maibaum des Frühlingssonnenfestes. Bei der Hütte, in der er errichtet

berg a. a. O., S. 449, Anm. 7. Es werden außerdem noch verschiedene Milcharten zur Mischung mit dem Somatrank verwendet. Wir erkennen in alledem die einfachen Opfer eines viehzüchtenden Volkes, dem es nahe lag, in erster Linie seinen Göttern die Milch seiner Kühe darzubringen, — und gerade die Sonnengötter standen ja, wie wir öfters schon gesehen, mit der Viehzucht in besonders engem Zusammenhang.

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 133.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 125.

[3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 128.

wird, erinnere ich an die in ihrer Bedeutung noch nicht ganz aufgeklärte Hütte oder Laube, die beim europäischen Frühlingsfest, Maibaumfest, Maigrafenfest vielfach eine Rolle spielt, für die wir späterhin eine Erklärung suchen wollen.

Merkwürdig ist noch die Angabe, daß bei diesem Opfer jene eigentümliche Form der Eheschließung ihre Stelle hat, welche zu den besten und geheiligtsten Heiratsformen gehört und nach welcher der Opferer seine Tochter dem opfernden Priester schenkt[1]. Außerdem soll während einer Gebetsrezitation des Opferers der die Lieder singende Priester, der sog. Udgâtar, wiederholentlich die Gattin desselben anschauen, und jedes Mal nimmt dann die Frau schon bereitstehendes Wasser und gießt sich davon auf den entblößten rechten Schenkel Diese eigentümlichen Bräuche hängen wahrscheinlich mit den Generationsriten und -bräuchen zusammen, die unzweifelhaft mit zu den alten arischen Sonnenfesten gehörten.

Suchen wir uns in Summa die Riten und Bräuche des Feuerlobgesangopfers noch einmal zu vergegenwärtigen und aus der sakralen Stilisierung zu dem volkstümlichen Ausgangspunkt vorzudringen, — so werden wir in Kürze etwa zu folgendem Schluß gelangen: Das Feuerlobgesangopfer ist ein groß angelegtes Licht- und Feuerfest der Frühlingszeit, des im Frühling beginnenden neuen Jahres, — ein Fest der aufsteigenden, neugeborenen Sonne. Es wird die Morgenröte des neuen Jahres begrüßt und gefeiert, und das ganze Fest ist von Sonnenriten, Sonnensymbolen, Sonnenverehrung durchzogen. Der streitbare, das Sonnenlicht gewinnende Gewittergott Indra tritt als gefeierter Held bedeutsam hervor, zum Teil mit dem viehschützenden Sonnengotte Pûshan vereint. Neben dem Feuergott und der Morgenröte wird auch das Lichtgötterpaar der Açvinen besungen, der Freier und Gatten der Sonnentochter. Es ist ein großes Trinkfest und ein Schlachtfest zugleich, denn neben dem Soma-Met erscheinen auch die Tieropfer, — daneben auch die bescheidenen, recht

[1] Es ist die Dâiva-Ehe, die göttliche Ehe! Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 132; Jolly, Recht u. Sitte, S. 53.

altertümlich aussehenden Milchspenden. Ein aufgerichteter Baumstamm, außer dem Opferpfosten, und eigentümliche Generationsriten gehören zur Charakteristik des Festes.

Es liegt nahe, in diesem Feste eine sakrale Stilisierung altarischer Frühlingssonnenfeste zu sehen, deren Reste in volkstümlichen Bräuchen der mittel- und nordeuropäischen Arier noch heute fortleben: Frühlingsfeuer mit Sonnenbegrüßung, Sonnensymbolen, Liedersang, Trinkgelagen und Schmausereien, den Maibaum nicht zu vergessen, desgleichen die Beziehung auf die Fortpflanzung, die in den Maibrautpaaren, dem Brautball, der besonderen Beteiligung der neuvermählten Paare u. a. m. lebendig ist [1]. Es ist ein ganz entsprechendes Verhältnis, wie es zwischen dem schon oft erwähnten indischen Mahâvratafest und den Sonnwendfesten und Johannisfeuern Mittel- und Nordeuropas besteht, die wir ebenfalls in Indien sakral stilisiert wiedergefunden haben.

Bevor wir nun auf diese oft behandelten und im ganzen wohlbekannten Frühlings- und Sommerfeuerfeste in Mittel- und Nordeuropa eingehen, scheint es angezeigt, die Frage zu erledigen, ob und wieweit auch Griechen und Römer Entsprechendes bieten.

Volkstümliche Frühlings- und Sonnwendfeuer sind uns im alten Griechenland nicht bekannt. Es ist damit nicht gesagt, daß sie den alten Griechen ganz gefehlt haben müssen. Die Art unserer Quellen bringt es leider mit sich, daß uns vom sog. Folklore im alten Griechenland nur ein bescheidener Bruchteil bekannt ist. Vieles, was im neugriechischen Volke heute noch an Sitte und Sage lebendig ist, lebte gewiß auch schon im Volke des Altertums, nur daß wir darüber leider keine Nachricht besitzen. Wie fruchtbar darum das Studium der Vorstellungen und Bräuche Neugriechenlands ist, wieviel Uraltes da noch fortlebt, — Vorstellungen und Bräuche, die älter sind als Homer und Hesiod, hat namentlich B. Schmidt eindrucksvoll deutlich gemacht. Den Neugriechen aber fehlen die Sonnwendfeuer durchaus nicht.

---

[1] Von dem wichtigen Anteil anderer Götter, insbesondere des Mondes und des Gewittergottes, an diesem Feste reden wir später.

wie schon Jakob Grimm und nach ihm andere gezeigt haben. In Griechenland entzünden abends vor dem Johannisfest die Weiber ein Feuer und springen über dasselbe mit dem Rufe: Ich lasse meine Sünden[1]! Ein Brauch, der aufs deutlichste dem Sprunge durchs Johannisfeuer bei so vielen arischen Völkern entspricht und durch den Begleitruf sich als ein lustrierender Akt kennzeichnet. Preller vergleicht ihn mit Recht dem Sprunge durchs Feuer beim römischen Palilienfest. Dies letztere ist ein Frühlingsfest, — aber auch die Festfeuer im Frühling fehlen den Neugriechen keineswegs. Sie zünden solche insbesondere am Georgentag auf den Gipfeln der Berge an, wie es heißt, zu Ehren der Sonnenbraut[2]! Das ist bedeutsam, denn die Generationsriten der Sonnenfeste hängen, wie wir später sehen werden, unzweifelhaft mit der Vorstellung und den Liedern von der Sonnenhochzeit zusammen, die in dieser Zeit, wie man glaubte, stattfand. Der Georgentag aber ist derselbe Tag, an welchem die Letten den Uhsing feiern und abends auf der Pferdeweide ein Feuer entzünden. Es ist derselbe Tag, an dem die Sonnenschaukeln der Balkanslaven schwingen und vom Raube der Grosdanka durch den Sonnengott bei jenen Völkern gesungen wird. Es ist selbstverständlich möglich, daß diese wie auch die vorher erwähnte Sitte des Sonnwendfeuers bei den Neugriechen erst später, etwa durch slavischen Einfluß, sich eingebürgert hatte. Allein, da wir Frühlings- und Sonnwendfeuer unzweifelhaft als altarische, urarische Sitte erkennen müssen, liegt es näher oder doch ebenso nah anzunehmen, daß auch das Volk Altgriechenlands schon diese Sitten geübt hat, ohne daß dieselben vielleicht sehr stark hervortraten.

Doch wie stand es mit dem höheren Götterkult in Altgriechenland? Hatte derselbe nicht vielleicht auch hier wie in Indien

---

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., S. 519; Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., I, S. 417, 1. Aufl., S. 368; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 309.

[2] Vgl. Theodor Bent, La Nature, Revue des Sciences (Paris 11. Mai 1889), S. 382; zitiert nach E. Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, S. 168.

die alten Feuerfeste des Frühlings und Sommers sich angeeignet, sie sakral stilisiert und vielleicht gerade dadurch die volksmäßigen Begehungen stark zurück gedrängt und bedeutungslos gemacht?

Diese Frage ist nach meiner Meinung bestimmt zu bejahen. Ich glaube, schon vor Jahren den Nachweis geliefert zu haben, daß eine der größten und erhabensten Göttergestalten der Griechen als ein alter Feuergott zu fassen ist, als ursprünglisch identisch mit dem indischen Agni. Ich meine Apollon. Doch weit mehr als Agni, der ja auch mit der Sonne identifiziert, ein weiser Dichter und Priester genannt wird, ist der griechische Apollon über sein ursprüngliches Gebiet hinaus gewachsen, ist auch Sonnengott, ist Lichtgott im großen, im weitesten Umfang und höchsten Sinne, physisch, geistig und ethisch geworden. Wir werden sein Wesen und dessen Entwicklung späterhin näher zu beleuchten haben, — hier kommt für uns vor allem seine Stellung im Kultgang des griechischen Jahres in Betracht. Sie stimmt in wesentlichen Punkten mit derjenigen des Agni bei den Indern überein, sie stimmt auffallend zu der Stellung und Entwicklung der Feuerfeste und Sonnenfeste der mittel- und nordeuropäischen Arier. Sie bestätigt ebensowohl die Voraussetzung, daß Apollon ein alter Feuergott sei, wie sie andererseits die auffallende Lucke ausfüllt, welche sich anscheinend in dem Fehlen von Frühlings- und Sommer-Feuerfesten im alten Griechenland bemerkbar machte. Erkennen wir die Apollonfeste als solche, dann schließt sich der Ring und alles ist in der besten Ordnung.

In den meisten uns bekannten Kalendern der Griechen steht ein dem Apollon heiliger, nach einem seiner Feste benannter Monat an der Spitze[1]. Mit Apollon, dem Lichtgott, dem alten Feuergott und nachmaligen Sonnengott, beginnt das griechische Jahr im Frühlingsanfang, — mit ihm und dem Jubel- und Preislied des Paian, der nach langer Pause nun wieder erschallt, — ganz ähnlich, wie wir das indische Jahr, den indischen Frühling

[1] Vgl. Roscher, Lexikon, S. 424.

mit dem großen Somaopferfest des Agni, dem „Lobgesang des Feuers“ beginnen sahen. Da feierte man Ushas, die Morgenröte des jungen Jahres, die mit dem Feuer und seinem Lobgesang erschien, — und auch Apollon sehen wir in naher Beziehung zur Morgenröte und nach ihr benannt als der morgendliche Gott[1]. Eos wird im Kulte nicht gefeiert, — der große Lichtgott Apollon hat in seinem umfassenden Wesen auch das erwachende Licht des Morgens mit aufgenommen und in ihm wird es mit verehrt und gefeiert. Er vereinte in sich, was Agni, Ushas, Sûrya und Pûshan dem Inder bedeuten, ja er hat auch einen der wichtigsten Züge des streitbaren, lichtgewinnenden Indra sich angeeignet, — den Drachenkampf und Sieg. Die Verwandtschaft der indischen und griechischen Vorstellungen und Kultsitten, die sich im Beginne des Jahres mit Agni und Apollon, ihrem Fest und Jubellied ausspricht, tritt aber bei näherer Betrachtung noch weit deutlicher hervor. In Indien, — wie auch in Griechenland, ja bei allen arischen Völkern — gab es eine Zeit des Jahres, wo der freudige Kultus der lichten, himmlischen Götter schwieg, wo man die Manen, die Abgeschiedenen, die Seelen und Seelengötter verehrte. Es war die dunkle, winterliche Zeit, die sich in der europäischen Heimat der Arier eindrucksvoller von Frühling und Sommer abhob, als dies in Indien der Fall war. Aber die alte Anschauung lebt und wirkt auch bei den Indern fort, trotz der veränderten klimatischen Bedingungen ihrer neuen Heimat, und sie spricht sich im Kult, im Mythus, in theologischer Spekulation mannigfach aus. Darum erzählt man so oft, daß Agni entflieht, sich im Dunkel birgt, im Dunkel wohnt, sich des Opferdienstes weigert, bis endlich die glückliche Zeit erscheint, wo das Licht aufs neue gewonnen wird, wo das Feuer wiederkehrt und mit ihm das Opfer, mit ihm Morgenröte und Sonne[2]. Und nun begrüßt man das Licht, nun begrüßt man die Morgenröte, nun feiert man den streitbaren Lichtgewinner, den Donnergott Indra, und letzt ihn mit Soma, — nun feiert man den ganzen, großen „Lobgesang des Feuers“,

---

[1] *ἑῷος*, auch *ἑωπέος*.

[2] Vgl. dazu Hillebrandt, Vedische Myth. II, S. 30—33; S. 81—83 u. ö.

das „Preislied des Lichtes". Das war die Bedeutung des Agnishṭoma-Opfers, des großen Festes zu Anfang des Frühlings, zu Anfang des Jahres.

Und nun die Griechen. Nach ihrem Glauben weilte Apollon, der Lichtgott, der alte Feuergott, in den Wintermonaten bei den Äthiopen, bei den Lykiern, bei den Hyperboreern, irgendwo in einem fernen Fabellande. Dann erscheint er zu Anfang des Sommers, zu Anfang des Frühlings wieder, mit dem Jubelliede des Paian begrüßt, und wird nun fort und fort durch den ganzen Sommer, durch die ganze warme Jahreszeit gefeiert, mit Opfern, Festen und Spielen von mancherlei Art. Nach delischem Glauben weilte Apollon während der sechs Wintermonate in Lykien, die sechs Sommermonate hindurch aber in Delos selbst, seiner geweihten Geburtsstätte[1]. Von den Delphern wird uns berichtet, daß sie in den drei Wintermonaten, wo Apollon bei den Hyperboreern sich aufhielt, den Dionysos verehrt hätten, während der ganzen übrigen Zeit des Jahres aber den Apollon[2]. Solche und ähnliche, örtlich bedingte Verschiedenheiten in Glaube und Kultus finden sich mehrfach und sind sehr begreiflich. In der Hauptsache liegt dennoch durchaus Übereinstimmung vor. Man feierte an den meisten Kultstätten Apollons im Frühling seine Rückkehr mit Opfern und Gesängen, Hekatomben und Chorliedern, mit festlichen Gelagen, frohen Tänzen der Jünglinge, auch Waffentänzen, — das letztere z. B. in Ortygia bei Ephesos[3]. Diese Frühlingsfeier ist zweifellos sehr alt, dafür spricht schon ihre Verbreitung, ihr übereinstimmendes Vorkommen an den verschiedensten Punkten, allen örtlichen Abweichungen zum Trotz. Sie findet sich nicht nur an den Hauptpunkten des Apollon-Dienstes, in Delphi und Delos, sondern ebenso auch in Milet, in Megara, Böotien, wohl auch in Athen, ebenso zu Metapont in Italien[4]. Das Erwachen des Lenzes wurde als Rückkehr, als Wiedergeburt, als Sieg des Apollon gefeiert, den man mit Ein-

[1] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., I, S. 199.
[2] Vgl. Roscher, Lexikon, S. 425; Preller a. a. O., S. 198. 199.
[3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 427. 428. Preller a. a. O., S. 198.
[4] Vgl. Roscher a. a. O., S. 427; Preller a. a. O., S. 197.

ladungs-Hymnen herbeirief, begeistert jubelnd mit dem Paian begrüßte[1]. Ist Apollon der alte Feuergott, dann erkennt man in diesen Festen die sakrale Stilisierung jener Frühlingsfeuerfeste, die in volkstümlicher Form bei den Ariern Mittel- und Nordeuropas noch heute fortleben. Aber es waren nicht Feuerfeste im engen und beschränkten Sinne, sondern, entsprechend dem mächtig emporgewachsenen, weit umfassenden Wesen Apollons, Feuer- und Sonnenfeste zugleich, Lichtfeste im großen; Frühlingsfeste, bei denen das Feuer als lebendigstes Abbild der Sonne, ja ihr wesensgleich und von ihr untrennbar, den Mittelpunkt frommer Verehrung abgab. Gerade so war ja der indische Agnishṭoma oder Jyotiragnishṭoma, der Licht-Feuer-Lobgesang, ein Feuer-, Sonnen- und Lichtfest im großen, ein Frühlingsfest, ein Siegesfest des Lichtes, nur daß hier in der Verehrung verschiedener Götter, Agni, Ushas, Pûshan, Soma, Mitra und Varuṇa, eben dasselbe zum Ausdruck kam, was der künstlerische Sinn der Griechen in einer erhabenen Gottheit vereinte, — dem Lichtgott Apollon. Und auch jene mittel- und nordeuropäischen Frühlingsfeuerfeste waren ja Sonnenfeste zugleich, bei denen das Feuer die Sonne vertrat, in magisch-kultlicher Weise die Kraft des Sonnenfeuers erhöhte und stärkte, — ein Sonnenfeuerzauber. Ihre höchste, vollendetste sakrale Stilisierung haben wir im Kult des Apollon vor uns.

Als Geburtstag des Apollon wurde in Delphi der siebente Tag des Monats Bysios gefeiert, — desselben Monats, der anderwärts Anthesterion heißt und unserem Februar entspricht. Dies war vermutlich das Theophania-Fest, zu welchem der herrliche Paian des Dichters Alkaios gehört, der uns den ganzen Zauber der griechischen Frühlingszeit nahe bringt[2]. Und vom ersten Frühling bis in den Herbst hinein ertönte nun hier Apollons Preis und sein Lied, der Paian. Alle Feste des großen Gottes fallen in

---

[1] Vgl. Roscher a. a. O., S. 425. 426; Preller a. a. O., S. 197. Die Einladungs-Hymnen waren die sog. *ὕμνοι κλητικοί*.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 426; Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, S. 222; etwas anders setzt Preller den Paian des Alkaios in die Mitte des Sommers, a. a. O., S. 198.

diese Zeit[1]. So die Theoxenien, eine Art Erntefest, bei welchem der Gott als gastlicher Wirt die übrigen Götter und auch bevorzugte Sterbliche an seinem reich besetzten Festmahl teilnehmen ließ[2]. So im Herbstmonat Bukatios, der unserem August entspricht, das große Fest der pythischen Spiele, das freilich nicht alljährlich begangen werden konnte, sondern ursprünglich alle neun, dann alle vier Jahr stattfand[3]. Es war bekanntlich nach den olympischen Spielen das größte Nationalfest der Griechen, mit Wettkämpfen aller Art, bei denen um den Kranz als Preis gerungen wurde, — musikalische und gymnastische Kämpfe, sowie Wagenrennen verschiedener Art. Wir werden damit an das früher erwähnte indische Vâjapeya-Opfer erinnert, das auch im Herbst stattfand, zu den Lichtlobgesang-Somafesten gehörte, durch mancherlei Sonnensymbole, Räder und Kränze, charakterisiert war, und ein stilisiertes Wagenrennen mit 17 Viergespannen als Hauptstück enthielt.

In Delos, der Geburtsstätte des Gottes, wurde ihm zu Ehren das Fest der Apollonia im Monat Hieros gefeiert, dem „heiligen" Monat, der wieder dem attischen Anthesterion und unserem Februar entspricht. Da gab es Pferderennen und gymnastische Spiele der Männer, Jünglinge und Knaben, — auch Chöre, die im Theater auftraten[4]. Wir denken unwillkürlich an die Frühlingsspiele, die Pfingstwettkämpfe mancherlei Art, auch Pferderennen, in England und Deutschland usw. Später, in der heißeren Jahreszeit, fanden dann die Delien statt, die nur alle vier Jahr gefeiert wurden, — eines der glänzendsten griechischen Feste, mit musikalischen Aufführungen u. dgl. m.[5].

In Athen begannen die Apollonfeste am 6. Munichion, d. h. in unserem April, mit den sog. Delphinien. Im folgenden Monat, dem Thargelion, also unserem Mai, folgte dann die dem Apollon

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 198. 199.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 212; Stengel a. a. O., S. 222.

[3] Vgl. Stengel a. a. O., S. 188; Preller a. a. O. 212.

[4] Vgl. Stengel a. a. O., S. 222.

[5] Vgl. Preller a. a. O., S. 210; Stengel a. a. O., S. 222; Roscher a. a. O., S. 431.

vorzugsweise geweihte Jahreszeit, wo hier wie auch an anderen Orten das Hauptfest des Gottes gefeiert wurde, die sog. Thargelien. Nun reihte sich ein Apollonfest an das andere. Der Monat Hekatombaion, unser Juli, hatte davon seinen Namen, — und das setzte sich fort bis zum Oktober[1]. In Sparta fiel das Apollonfest der Hyakinthien, den Thargelien ähnlich, in den heißesten Monat des Siriusaufgangs, — mit Spielen, Tänzen und reichlichen Opferschmäusen gefeiert[2].

Ich habe all diese Feste des Apollon namhaft gemacht, weil ich sie sämtlich für sakral stilisierte alte Sonnenfeuerfeste halte, bei denen das Feuer nun nicht mehr im Freien, sondern auf dem Altar oder Dreifuß des Gottes brannte. Die damit verbundenen Spiele sind nicht verloren gegangen. Sie haben sich, natürlich in mancherlei Umbildung, zum Teil aufs Höchste entwickelt, erhöht, ja vergeistigt, an manchen Orten in Verbindung mit den Apollonfesten erhalten[3]. Desgleichen leben die Lieder und Chorgesänge, die Tänze und Schmausereien fröhlich fort, die gewiß schon die Urzeit kannte, ebenso wie bei den Frühlings- und Sonnwendfeuern Mittel- und Nordeuropas. Die Feste beginnen nicht überall in Griechenland ganz zur gleichen Zeit, — hier im Februar, da im April usw. So setzen ja auch die Sonnenfeuerfeste Mittel- und Nordeuropas verschieden ein, — zu Weihnachten, Lichtmeß, Fastnacht, Ostern.

Wo aber haben wir in Griechenland den Maibaum oder die Stange, welche den nördlichen Volksfesten so charakteristisch sind und die auch in Indien, sakral stilisiert, als Opferpfosten oder Pfosten mit dem Rade, mit dem Weizenmehlkranz, als in der Hütte aufgepflanzter Udumbara-Baumstamm u. dgl. hervortreten? Ich bin mit anderen Forschern schon lange der Meinung, daß

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 209. 210. 211.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 431.

[3] In welchem Verhältnis die olympischen Spiele zu den Apollonspielen stehen, kann erst später dargelegt werden. Es sind Spiele des Gewittergottes Zeus, die wohl ursprünglich mit den Sonnenfestspielen verbunden waren, dann sich loslösten, selbständig wurden und entsprechend der Würde des höchsten Gottes die erste Stellung erlangten.

wir in diesen meist geschälten und irgendwie geschmückten Bäumen, den Stangen und Pfosten, etwas wie ein primitives Idol zu erkennen haben. Das älteste Idol des Apollon aber ist ein Spitzpfeiler oder eine Spitzsäule resp. eine kegelartig zugespitzte Säule, die man auf den Straßen, vor den Haustüren zu errichten pflegte und auf dem dabei befindlichen Altar mit Darbringung von einfachen Opfern und Gaben, Rauchopfern u. dgl. ehrte[1]. In dem alten Apollotempel zu Amyklae fand sich ein ebenfalls noch höchst primitives Idol des Gottes, das uns Pausanias beschrieben hat: ein eherner Pfeiler, dem man Füße und Hände und ein behelmtes Haupt angesetzt, Bogen und Lanze in die Hände gegeben hatte[2]. Der Pfeiler ist auch hier das Ursprüngliche, und gewiß von Hause aus kein eherner, sondern ein hölzerner Pfeiler, aus dem allmählich das Gottesbild erwuchs. Und gewiß war Amyklae nicht der einzige griechische Ort, dessen Tempel einen solchen Pfeilergott barg. Wir können also freilich nicht von der Errichtung eines „Maibaumes" oder „Opferpfosten" gerade bei den Festen des Apollon reden, aber der Pfeiler, der Pfosten fand sich als altes, ständiges Idol des Gottes auf den Straßen und wohl auch in manchen älteren Tempeln. Er ist ebenso ständig geworden, wie das Feuer auf dem Dreifuß oder Altar und hat damit freilich etwas von dem besonderen Reize eingebüßt, den die Errichtung des Maibaums noch heute ausübt. Es ist eine ähnliche Einbuße, wie sie auch das Feuer erlitten hat, wenn es aus dem Mai-, Oster- und Johannisfeuer zum ständigen Altarfeuer geworden ist. Eine ähnliche Einbuße haben ja auch Feuer und Pfosten in Indien durch die sakrale Stilisierung erlitten. Wenn in Griechenland aber aus dem Pfeiler, dem alten Maibaum, in der Folge das griechische Götterbild erwachsen ist, das Bild des Apollon in diesem Falle, dann war das wohl ein mehr als reichlicher Ersatz für den Verlust jenes primitiven Reizes.

Ein Frühlingsfeuerfest recht ursprünglicher Art ist uns bei den Römern erhalten. Es sind die sog. Palilien oder Parilien, ein

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 219. 220; Roscher a. a. O., S. 449.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 204; Roscher a. a. O., S. 449.

zweifellos uraltes Fest, zu Ehren der Hirtengöttin Pales, die uns bei Varro auch in männlicher Gestalt als Gott Pales entgegentritt. Das Vorhandensein entsprechender Feste bei den verwandten arischen Völkern und der Umstand, daß die Göttin auch Pales Matuta genannt wird, also eine Göttin der Morgenfrühe, der Mater Matuta verwandt, machen es wahrscheinlich, daß wir auch in ihr eine Gottheit der neu aufsteigenden Sonne des ursprünglich im Frühling beginnenden Jahres zu erkennen haben. Ganz mit Recht vergleicht darum schon der feinsinnige Preller die Palilien mit den deutschen Osterfeuern, dem Feste „der heidnischen Licht- und Frühlingsgöttin Ostara“[1]. Daß Pales Göttin und Schutzpatronin der Hirten und Herden ist, stimmt durchaus zu unserer Beobachtung, der gemäß die alten arischen Sonnengötter gerade diese Eigenschaft oft stark ausgeprägt an sich tragen. Ich brauche nur an Uhsing, Pûshan, Vishṇu-Kṛishṇa zu erinnern. Auch Ushas erscheint wie eine Hirtin mit ihrer Herde rötlicher Kühe und der zum Sonnengotte gewordene alte Feuergott Apollon ist ebenfalls ausgeprägt Patron der Herden und tritt wie Kṛishṇa öfters im Mythus als Hirte auf. Das Schwanken des Geschlechts aber könnte unsere Ansicht nur bekräftigen, denn gerade dies ist ja, wie wir schon gesehen haben, bei den arischen Völkern für die Bezeichnung der Sonne und die Sonnengottheiten höchst charakteristisch[2]. Es kann sehr wohl einen männlichen Pales neben der weiblichen Göttin Pales gegeben haben. Wir brauchen weder Varro, noch die gewöhnliche römische Überlieferung eines Irrtums zu zeihen, vermögen aber freilich auch bei der Dürftigkeit der Nachrichten nicht näher festzustellen, ob das Verhältnis der beiden etwa ein ähnliches war, wie es zwischen dem männlichen Gott Sûrya und der weiblichen Sûryâ, der Sonne und der Sonnentochter (junge Sonne, Morgenröte) im Rigveda vorliegt — was an sich möglich wäre —, oder ein andersartig modifiziertes.

---

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., I, S. 418 (1. Aufl., S. 368).

[2] Ich erinnere daran, daß das deutsche Wort „Sunne“ in der alten Sprache sowohl männlich als weiblich ist, wozu noch das gotische neutrale sauil als drittes hinzukommt; an den männlichen Sûrya, die weibliche Sûryâ, das neutrale Svar im Veda.

Die Palilien wurden am 21. April gefeiert, dem angeblichen Gründungstage der Stadt Rom, ihrem Geburtstage, und schon darin tritt das Alter und die Bedeutung des Festes unzweifelhaft hervor, ebenso wie auch in dem, schon durch den Namen sich kundgebenden Zusammenhang mit dem palatinischen Hügel, auf den die ältesten Erinnerungen der Stadt zurück weisen, und seiner ältesten Ansiedelung, dem sog. Palatium. Der Palatin ist aufs engste mit dem Kult der Hirtengöttin Pales verbunden [1]. Es war ein allgemeines Fest, das in Stadt und Land, öffentlich und privatim gefeiert wurde, besonders lehrreich sind uns aber die ländlichen Bräuche, die einen sehr ursprünglichen Eindruck machen. Wir heben kurz die hauptsächlichsten, charakteristischen Züge hervor.

Das Palilienfest auf dem Lande kennzeichnet sich deutlich als ein Hirtenfest, mit der Viehzucht, insbesondere dem Gedeihen der Schafe aufs engste zusammenhängend. Der Schafstall wurde in der ersten Morgendämmerung mit Wasser besprengt, mit frischem Besen gekehrt, mit frischem Laube geschmückt und an der Tür desselben ein großer Kranz aufgehängt [2]. Dann wurden die Schafe durch ein Feuer von Stroh getrieben und mit Schwefeldämpfen beräuchert, — offenbar ein Akt der Lustration, der Reinigung und Abwehr gefährlicher Mächte. Dann zündete man auf dem Herde oder einem tragbaren Altar ein Feuer von Lorbeer-, Oliven-, Fichten- und Rosmarinzweigen an [3]. Zugleich brachten die Hirten der Göttin Pales ein Opfer von Kuchen, aus Hirsemehl gebacken, Hirsekörner in einem Körbchen und Milch dar. Die dazu ge-

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 414.

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 310. 311. Preller a. a. O., I, S. 416.

[3] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 417; Mannhardt a. a. O., S. 311: „Auch diese Zeremonie war nichts anderes als eine Akkumulation der Räucherung mit Schwefel, eine aus dem griechischen Apollokulte durch die Römer entlehnte Purgation, von der man die Befreiung von Sünden und Übeln, und infolgedessen reiche Korn- und Weinernte, Kindersegen usw. erwartete." Wenn dies eine Entlehnung war, so wäre sie erst recht interessant. Sie würde nur zeigen, wie nahe sich gewisse Apollokult-Bräuche mit den Palilien-Bräuchen berührten, so daß man sie als „Akkumulation" diesen letzteren hinzufügen konnte.

sprochenen Gebete flehten um Segen für das Vieh, den Stall und die Herrschaft, um Vergebung gewisser Sünden und Versehen, um Gedeihen des Graswuchses auf der Weide, um Milchreichtum und Fruchtbarkeit der Herden. Dann wusch man sich in frischem Tau die Hände, trank ein Gemisch von Milch und frischem Most und führte, so gestärkt, den Sprung durch das Feuer aus, den Sprung durch Haufen von brennendem Stroh und Heu, von welchem bei den Beschreibungen dieses Festes immer am meisten die Rede ist[1]. Es ist offenbar der wichtigste Akt. Das Feuer dazu wurde aus dem Stein geschlagen, resp. durch Reibung zweier Steine erzeugt, — vielleicht ein Ersatz für die noch ältere Erzeugung des Feuers durch Reibung von zwei Hölzern, also gewissermaßen ein Neufeuer zweiter Ordnung. Dann folgte ein lustiges Gelage, bei welchem von den versammelten Hirten reichlich getrunken und gesungen wurde[2].

Wie sehr dies Fest in seinen Grundzügen an die Frühlingsfeste der nördlichen Arier mit ihren Feuern und dem Sprunge durchs Feuer, ihrem Schmucke von frischem Laub und Kränzen, ihren fröhlichen Gelagen, dazu örtlich erhaltener Erzeugung des Neufeuers, Wasserriten u. dgl. m. — erinnert, brauche ich kaum besonders hervorzuheben. Die besonders enge Beziehung zu den Herden ist zweifellos uralt und stammt aus der urarischen Zeit, wo die Viehzucht das Hauptgeschäft war. Hier stehen die Schafe im Vordergrunde, bei dem Uhsingfeste der Letten, das genau zur gleichen Zeit gefeiert wird, die Pferde. Solche Unterschiede mag es schon früh gegeben haben. Das Feuer hat bei den Palilien mehrfache Bedeutung: Es soll reinigen und böse Mächte abwehren, gewiß eine uralte Funktion; es soll aber auch, wie die ganze Feier, den Graswuchs der Weiden fördern, das Vieh gedeihen machen[3], — wie das Uhsing-Feuer helfen soll, die Sonnenwärme der Welt zu schenken, und die Osterschaukel der Letten die Kühe gedeihen macht, — wie das indische Feueropfer geradezu den

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 417; Mannhardt a. a. O., S. 312.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 417; Mannhardt a. a. O., S. 312; Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 520.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 312

Aufgang der Sonne bewirkt. Jenes Frühlingsgelage mit Gesang bei brennenden Feuern, auf welches das indische Frühlingsopfer des Agnishṭoma, der große „Lobgesang des Feuers" mit Somabereitung und Somatrunk uns zurückschließen ließ, — wir haben es in gewissen Hauptzügen im Palilienfeste vor uns, — auch die zweifellos uralte Darbringung von Milch und das Gemisch von Milch und frischem Most, das an die Mischung von Milch und frisch bereitetem Soma erinnert.

Kurz sei auch noch der offiziellen Palilienfeuer in der Stadt gedacht. Hier sprangen nur Menschen durch die Flammen, nicht mehr das Vieh, die Herden. Hier opferte in alter Zeit der König, dann der Pontifex Maximus als geistlicher Pater familias für das Volk. Hier waren die Vestalinnen mitbeteiligt, die keuschen Hüterinnen des immer brennenden heiligen Feuers. Sie hatten zum Feuer das Bohnenstroh und gewisse Räucherungsmittel zu liefern[1]. Hier fanden Pferderennen und circensische Spiele statt. Gewiß gehen auch diese auf uralte Anfänge, die Spiele der Frühlingsfeuer in der Urzeit zurück, wenn auch die Art dieser Spiele sich mannigfach gewandelt haben mag[2]. Bei den Pferderennen kann man nicht umhin, an die Pferderennen der Frühlingsfeste in England und Deutschland, an die hippischen Spiele der Apollonia in Delos zu denken.

Es gab aber im antiken Italien noch ein anderes volkstümliches Feuerfest, mit Laufen durchs Feuer oder über das Feuer, — ein Fest, das im Sommer, wie es scheint, um die Zeit der Sonnenwende[3], stattfand und jedenfalls unzweifelhaft deutlich mit dem Kult eines altitalischen Sonnengottes zusammenhängt. Ich meine den Feuerlauf der Hirpi Sorani, der sog. „Wölfe" des sabinischen Sonnengottes Soranus am Berg Soracte oder Sauracte, dem jetzigen Monte di S. Silvestro. Soranus ist, wie schon Preller, in Übereinstimmung mit Curtius, annimmt, wie auch

[1] Die Asche der Fordicidienkälber und das so lange aufbewahrte Blut des Oktoberrosses. Daß Mannhardt mit seiner sehr künstlichen Erklärung dieses Brauches (a. a. O., S. 313. 314) recht haben könnte, glaube ich kaum.
[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 418. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 333.

Mannhardt mit Recht bestätigt, ein alter Sonnengott[1]. Das liegt schon in seinem Namen, der ebenso wie der Name des Berges Soracte, älter Sauracte, offenbar in die Reihe der verbreitetsten arischen Sonnennamen gehört, oder richtiger ausgedrückt, von einem solchen Namen abgeleitet ist[2]. Soracte könnte man etwa durch „Sonnberg“ übersetzen. Offenbar weil Soranus ein Sonnengott war, mit Feuerriten verehrt, identifizierte man ihn später mit dem griechischen Apollo und nannte ihn nun meist Apollo Soranus, — eine Bezeichnung, die ihren guten Grund hat und keineswegs Tadel verdient[3]. Auf dieser Eigenschaft des Soranus als Sonnengott beruht auch offenbar die vielbesprochene Sitte des rituellen Feuerlaufes zu bestimmter Zeit, die mit dem Feuerlauf und Feuersprung bei den Sonnenfesten der anderen arischen Völker unzweifelhaft deutlich zusammenhängt, ebenso wie auch mit der römischen Palilienfeier. Von dieser letzteren unterscheidet sie sich in charakteristischer Weise namentlich durch den Umstand, daß nicht alle Welt durchs Feuer springt, sondern daß der Lauf durchs Feuer oder über das Feuer, resp. Kohlen und Glutasche, von den Angehörigen ganz bestimmter Familien, eben den sog. Hirpi oder „Wölfen“ des Gottes, als ihre ganz besondere rituelle Verpflichtung in Gegenwart einer großen Volksmenge, zu bestimmter Zeit ausgeführt wurde. Dafür genossen sie nach einem Senatsbeschluß auf ewige

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 268; Mannhardt a. a. O., S. 327. 332 ff.

[2] Sor, Saur (oder Sora) muß bei den Sabinern die Sonne bezeichnet haben und ist mit sanskritischem Sûrya, Svar, lateinischem Sol, serenus, griechischem Helios, Helle, Hera (vgl. unten), Seirios, gotischem Sauil, lettischem Saule, altnordischem Sol verwandt. Unmittelbar abgeleitet scheint Soranus vom Namen des nahe belegenen Städtchens Sora, das ebenso wie der Soracte nach dem Sonnengott benannt war.

[3] Wenn einige Gelehrte schon bei den Römern den Soranus mit Dis, d. h. dem Pluto-Aides zusammenbringen, so beruht das wahrscheinlich auf der Verbindung des Soranus mit der agrarischen Göttin Feronia, welche am Soracte einen Hain hatte, wo der Feuerlauf stattfand, und welche man mit Proserpina verglich. Das sind sekundäre Zusammenhänge und Identifikationen. Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 329. Ich kann Wissowa nicht beistimmen, wenn er in dem Apollo des Soracte-Kultus einen Totengott Apollo sieht, Religion und Kultus der Römer, S. 191.

Zeiten Befreiung vom Kriegsdienst und anderen Lasten. Es war also eine heilige und hochgeschätzte Pflicht, die sie ausübten, ein Verdienst um die Gesamtheit der Volksgenossen, das sie sich damit erwarben, sonst würde der Feuerlauf gewiß nicht in dieser Weise vom Staate ausgezeichnet und belohnt worden sein. Man glaubte durch denselben offenbar den Gott zu ehren, Reinigung und Befreiung von allerlei Übel und Gefahr, Schuld und Sünde, und wohl überhaupt Gedeihen und Glück zu erzielen. Das war, so oder so gefaßt, ja wohl überall die Veranlassung zu dem Feuerlauf oder Feuersprung, der die innigste Berührung mit dem heiligen, sonnenähnlichen, sonnenartigen Element darstellte. Die Hirpi Sorani führten ihn augenscheinlich in Stellvertretung der Gesamtheit aus, und wir dürfen vielleicht in derartig rituell verpflichteten und bevorrechteten Familien die primitiven Anfänge eines noch sehr ursprünglichen erblichen Priestertums sehen [1]. Ihre Leistung erscheint in diesem Falle um so größer, als sie mit nackten Füßen über das Feuer liefen. Ob sie dabei zum Schutze der Füße gewisse Salben benutzten, wie einige behaupten, ist für uns hier belanglos [2]. Ebenso brauchen wir wohl auf die Frage nicht einzugehen, warum sich die Feuerläufer von Soracte „Wölfe" nannten oder solche darstellen sollten [3]. Wir konstatieren

[1] Es fallen uns dabei auch jene indischen Leute ein, die beim Dräupadi-Fest über glühende Kohlen laufen und die von einer Quelle als Priester der Vishnuiten bezeichnet werden, während eine andere Quelle sagt, daß die Brahmanen sich von dieser Feier fern halten.

[2] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 270; Mannhardt a. a. O., S. 331. Die Vishnuiten laufen bei dem Dräupadi-Fest auch mit nackten Füßen über die Glut, wie das Bild bei Sonnerat lehrt.

[3] Die traditionelle ätiologische Fabel scheint ganz wertlos zu sein, gleich so vielen derartigen Fabeln und Legenden (vgl. Preller a. a. O., I, S. 269; Mannhardt a. a. O., S. 331). Dem Apollon ist der Wolf heilig. Ob wir das gleiche für den Sonnengott von Soracte annehmen dürfen, muß dahingestellt bleiben. Möglich ist es auf jeden Fall. Dann würden die primitiven Priester oder Hierodulen des Gottes, wie ähnliches auch sonst vorkommt, sich nach dem heiligen Tiere des Gottes benennen und dasselbe geradezu vorstellen. Mannhardt bringt diese „Wölfe" mit den „Getreidewölfen", gewissen Korndämonen, in Zusammenhang. Seine Erklärung, nach welcher der Feuerlauf das Hindurchgehen der Vegetation durch die Sommer-

nur den rituellen, für heilbringend angesehenen Lauf durchs Feuer oder über das Feuer, zur Sommerzeit, vielleicht Sonnwendzeit, am „Sonnberg", zu Ehren eines alten Sonnengottes.

Diese volkstümlichen Bräuche in Italien leiten uns hinüber zu den verwandten Feuerbräuchen der mittel- und nordeuropäischen Arier, deren Zusammenhang mit der Sonne und ihrem Aufstiege längst erkannt ist. Von den in Brand gesetzten Rädern und Scheiben, die gerollt oder in die Luft geschleudert werden und so den Radzauber mit dem Feuerzauber und Bewegungszauber verbinden, war bereits in ausreichendem Maße die Rede, so daß wir diesen Teil der Feuerbegehungen nicht mehr zu erörtern brauchen. Aber auch dann bleibt die Fülle der hierher gehörigen Volksbräuche, die Mannigfaltigkeit der örtlichen Besonderheiten noch immer so groß, daß es nicht leicht ist, ohne ins Breite zu gehen, eine zusammenfassende Schilderung zu bieten. Wir müssen eine solche dennoch versuchen und uns mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum auf das Hauptsächlichste beschränken, indem wir zur Vervollständigung auf die Werke von Grimm, Mannhardt und anderen Forschern verweisen.

Schon die Weihnachtsfeuer gehören wohl, wenigstens teilweise, in diesen Zusammenhang, wenn sie auch durch einige, noch nicht ganz verständliche Besonderheiten sich von den anderen Feuern abheben. Wie man in einigen Gegenden, z. B. in Schleswig, schon zu Weihnachten das Rad rollte, das die nun beginnende Aufwärtsbewegung der Sonne fördern sollte, so mögen zum Teil auch schon die Weihnachtsfeuer den Zweck gehabt haben, die Sonne zu grüßen, sie gleich im Beginn ihres Aufstiegs durch das irdische Feuer zu kräftigen. Es ist die dunkelste Zeit des Jahres, die Seelenzeit, aber doch schon die Wende der Sonnenbewegung, und die Seelen, die Manen helfen wohl nicht nur nach indischer Anschauung mit zur Gewinnung des Lichtes, zur Neugeburt des Feuers und der Sonne. In spätrömischer Zeit galt bekanntlich Weihnachten als Geburtstag der Sonne und das hat die Festsetzung

wärme darstellen soll, halte ich für künstlich und kaum den primitiven Vorstellungen entsprechend. Und um sehr primitive, schon urzeitliche Bräuche handelt es sich auf jeden Fall, das lehrt uns wohl die Vergleichung.

des Geburtstages Christi auf diese Zeit beeinflußt. Wie alt diese Anschauung ist, können wir nicht sagen, aber daß schon die Urzeit in dieser Zeit, freilich ohne kalendarische Festlegung auf einen bestimmten Tag, die Wende des Sonnenlaufes erkannte, ist kaum zu bezweifeln, und daß sie, wenigstens örtlich, schon in dieser Zeit mit dem Entflammen magisch-kultlicher Feuer begann, ist nicht unwahrscheinlich. Denkbar wäre natürlich auch eine spätere Verschiebung derselben auf diese Zeit zurück, die mit der Verschiebung des Jahresanfangs in Zusammenhang stehen könnte.

Für das altheidnische Weihnachtsfeuer in Europa scheint ein Klotz oder Block, der entzündet wird und eine bestimmte, noch nicht ganz aufgeklärte Bedeutung hat, charakteristisch zu sein. So zündete man in Marseille den calendeau oder caligneau, einen großen eichenen Klotz, an und sprengte dazu mit Wein und Öl. Dem Hausvater kam es zu, das Feuer anzulegen. In der Dauphiné hieß er chalendal, wurde am Weihnachtsabend entzündet und mit Wein begossen. Er galt für heilig und man mußte ihn ruhig ausbrennen lassen. In vielen Meierhöfen Frankreichs spielt ein dicker Holzklotz, ein Stück des stärksten Baumes, den die Arbeiter im Laufe des Jahres fällten, noch heute die wichtigste Rolle, — der sog. Cûche de Noël. Man trägt ihn, mit Blumengewinden geschmückt, feierlich um den Herd des Hauses und die Anwesenden knien im Kreise herum. Der oder die Älteste besprengt den Klotz mit Weihwasser und singt dazu ein Weihnachtslied, dessen Refrain die anderen wiederholen. Ein Familienessen macht den Schluß des Festes. Für Deutschland weist Jakob Grimm eine entsprechende Sitte schon aus dem 12. Jahrhundert nach. In England wurde ebenfalls ein großer Holzklotz, der sog. yuleclog, am Christabend in das Feuer gelegt und womöglich mehrere Tage brennend erhalten. Ein Stück davon pflegt man aufzubewahren und damit im folgenden Jahr zu Weihnachten den neuen Klotz anzuzünden. Es soll auch die Familie vor Schaden bewahren. In Skandinavien entspricht durchaus die bekannte Sitte des Julblocks. Die Letten nennen den Weihnachtsabend blukku wakkars oder „Klotzabend", nach dem Umhertragen und Verbrennen des Klotzes (blukkis). Die Serben zünden zu Weihnachten ein Scheit

frischen Eichenholzes an, den sog. badnjak, und begießen dasselbe mit Wein[1]. Der Eichenklotz oder das Eichenholzscheit, das bei diesen Feuern vielfach hervortritt, dürfte wohl in Beziehung zum Gewittergotte stehen, dem bei so vielen arischen Völkern die Eiche heilig ist. Wir dürfen daher wohl schon bei diesen Bräuchen eine Doppelbeziehung zur Sonne und zum Gewitter vermuten. Gesänge, Tänze, Spiele, Schmausereien sind vielfach mit dem Weihnachtsfeuer verbunden.

Man mag nun über diese Klotzfeuer zu Weihnachten denken, wie man will, darüber wird kein Zweifel bestehen können, daß die Feuer am ersten Fastensonntag mit der Sonne und ihrem Kult in Beziehung stehen. Der Sonntag Invokavit, der erste nach Fastnacht, der sechste vor Ostern, wird nach diesen eindrucksvollen Feuern in Deutschland Funkensonntag, im Rheingau Hallfeuer, in Frankreich Dimanche des brandons oder la fête des brandons, Fackelsonntag oder Feuerbrandfest genannt. Von dem brennenden Rade, das an diesem Tage im Frankenlande und anderwärts gerollt wird, von den glühenden Scheiben, die man in die Luft schleudert, haben wir schon berichtet. Die Jugend zündet in Süddeutschland am Funkensonntag aber auch große Feuer an, die sog. Funkenfeuer, und tanzt um dieselben herum, wie um das Johannisfeuer. Auf der Rhön und in den angrenzenden Gegenden zog man an diesem Tage durch die Felder auf eine Anhöhe oder einen Berg, zündete dort Holzfackeln, geteerte Besen, mit Stroh umwickelte Stangen an und lief damit durch die Saatfelder, rollte auch ein brennstoffumflochtenes Rad die Anhöhe hinab, was die Äcker vor Hagelschlag bewahren sollte. Nachdem man mit den Fackeln wie tobend umher getanzt, warf man dieselben auf einen Haufen zusammen. Die Menge stand um das Feuer herum und sang Gesangbuchlieder oder auch Volkslieder. Das sollte den Feldfrüchten Segen bringen. Man glaubte aber auch mit den Fackeln „den bösen Säemann zu vertreiben", „den Hutzelmann zu verbrennen" oder dgl. Das Feuer hatte also eine doppelte Bedeutung: es sollte den Fluren Gedeihen und

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 521. 522.

Fruchtbarkeit schaffen, es sollte aber auch böse, feindliche Gewalten abwehren oder gar vernichten, insbesondere aber gegen Gewitterschäden schützen, was die Bezeichnung jenes Rades als Hoalrad, d. h. Hagelrad, direkt andeutet. Der Radzauber wie die ganze Feier erstrebte zugleich die Förderung der Sonne und ihres Segens, wie auch den Schutz vor der Hagelgefahr. Im Rheinlande werden die Fastnachtsfeuer geradezu Halefeuer oder Hallfeuer, d. h. Hagelfeuer, genannt und sollen also ebenfalls vor dieser Gefahr schützen. Man trägt brennende Strohfackeln umher, zündet große Feuer an von Stroh und Reisicht, springt durch dieselben und setzt brennende Räder in Bewegung, die in Hessen Hagelräder genannt werden[1]. „Aus dem gerade in die Höhe steigenden oder seitwärts getriebenen Rauch wurde auf ein fruchtbares oder unfruchtbares Jahr geschlossen. Die Obstbäume, durch welche der Rauch zog, sollten jedenfalls im laufenden Jahr viel Obst bringen." Ähnliche Bräuche und ähnlicher Glaube leben aber auch in anderen deutschen Gauen. In der Eifel fand entweder das Rollen des Feuerrades statt, oder das sog. „Burgbrennen", d. h. man umwandelte unter lautem Gebet mit Fackeln in den Händen einen schlanken Buchenstamm und setzte denselben plötzlich unter dem Geschrei „Die Burg brennt" in Flammen, verbrannte wohl auch einen Strohmann darin. „So weit das Feuer leuchtete, der Rauch zog, sollte die Kornflur fruchtbar werden[2]." In Vorarlberg umwickelte man eine junge Tanne mit Stroh, setzte die Hexe, eine aus alten Kleidern gefertigte Menschengestalt hinein und zündete das bei einbrechender Nacht an. Knaben und Mädchen liefen mit brennenden Fackeln ringsherum und sangen dazu ein Lied, das „Schmalz in der Pfanne, Korn in der Wanne" und allgemeines Gedeihen wünschte. Fast dasselbe Lied singt man in Tirol, während man den Namen der Geliebten ausrufend die Scheiben schlägt. In Schwaben zündet man aus Stroh und Holz ein Feuer an, verbrennt darin „die Hexe", eine Strohfigur, schlägt die Scheiben für die Geliebte und „zuckt" (d. h. springt)

[1] Vgl. Pfannschmidt, Germanische Erntefeste, S. 383 ff.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 500. 501.

mit brennenden Fackeln durch das Feuer. In anderen schwäbischen Orten zieht man mit brennenden Fackeln auf die Berge. In Ertingen springt man durch die Flamme, damit der Flachs drei Ellen lang werde. „So weit die Helle der Flamme und der Rauch reichen, hat das Jahr lang keine Hexe Gewalt über Frucht und Vieh, beides wächst und gedeiht"[1] usw.

Auch in Frankreich werden am Fackelsonntage große Feuer angefacht und man läuft mit brennenden Strohbündeln durch die Obstgärten und Saaten. Das soll auch hier Fruchtbarkeit und Gedeihen schaffen. An gewissen Orten müssen die Neuverheirateten bei diesen Feuern tanzen, anderswo umwandelt man paarweise den Holzstoß[2] usw.

Von beschränkterer Bedeutung sind die sogenannten Märzfeuer, welche die Burschen in Welschtirol am Abend des letzten Februar auf Hügeln oder Bergvorsprüngen anzünden, wobei sie singend Heiraten auszurufen pflegen[3].

Tragen diese Feuer vielleicht noch mehr einen vorbereitenden Charakter, so muß man die weitverbreiteten Osterfeuer jedenfalls schon als die ersten Frühlingsfeuer fassen, — Freudenfeuer, die den siegreichen Aufstieg der Frühlingssonne grüßen und feiern sollen. Das sind ja die Tage, von denen man glaubt, daß die Sonne beim Aufgang, hier und da auch beim Untergang, vor lauter Freude hüpft und springt. Nun beginnt ja die herrliche Zeit, wo sie Tag um Tag höher steigend neues Leben weckt und Wonne verbreitet. Wir finden die Osterfeuer namentlich im nördlichen Deutschland, in ganz Niedersachsen, Westfalen, Niederhessen, in Holland, Friesland, Jütland und Seeland[4]. Man zündet in den Städten, Flecken und Dörfern gegen Abend des ersten, bisweilen auch des dritten Ostertages auf Hügeln und Bergen ein großes Feuer von Stroh und Holz an, unter großem Zulauf des Volkes, —

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 501. 502.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 455—457. Mannhardt betont S. 456 die dem italienischen Märzfeuer entsprechende Beziehung dieser französischen Feuer zu Liebe und Heirat. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 455.

[4] Auch in Kärnten werden sie erwähnt, in Sartoris Reise, vgl. Grimm a. a. O., S. 512, Anm. 1.

man tanzt um die Flamme, man singt und jubelt [1]. Man springt auch durch das Feuer, man trägt auch — z. B. im Münsterlande — brennende Strohbündel über die Kornfelder, um dadurch Fruchtbarkeit für dieselben zu erwirken. Auf Stangen oder Bäumen werden Teertonnen aufgerichtet und in Brand gesetzt, oder man rollt sie auch brennend von den Höhen ins Tal hinab. Man rollt auch zu Ostern brennende Räder von den Bergen hinab — z. B. in Hildesheim —, oder schleudert feurige Scheiben in die Luft — z. B. an einigen Orten Oberbayerns, wo übrigens auch das Rollen strohumwickelter flammender Wagenräder vorkommt. In einigen schwäbischen Orten wird das Osterfeuer durch bloßes Reiben erzeugt, was unzweifelhaft auf uralter Tradition beruht. Auch vom Osterfeuer heißt es, z. B. in der Mark: „So weit das Feuer leuchtet, gedeiht im folgenden Jahre das Korn und keine Feuersbrunst entsteht [2].“ Es schafft also den Segen der Sonne und schützt vor der Feuersgefahr. Oft wird auch der Schutz vor Hagel und Blitz, vor Hexen, Ungeziefer u. dgl. durch Asche und Kohlen des Osterfeuers erzielt, namentlich des kirchlichen. Denn das muß noch bemerkt werden: Die Kirche hat sich die Osterfeuer teilweise angeeignet und ihnen, wie so oft auch in anderen Fällen, durch christlich-symbolische Umdeutung eine neue Weihe und höhere Bedeutung verliehen. Schon in der alten katholischen Kirche wurde zu Ostern ein neues, heiliges Feuer entzündet. In deutschen Kirchensprengeln erzeugte man schon zur Zeit des Bonifatius das Feuer dazu aus dem Stein oder durch ein Brennglas aus Kristall. Noch jetzt wird in vielen deutschen Diözesen im Kirchturm, auf dem Kirchhof oder sonst in der Nähe der Kirche am Ostersonnabend ein Holzstoß mit Feuer aus dem Stein entzündet oder vom Priester geweiht. An diesem Feuer kohlt sich das Volk Pfähle oder Scheite von Holz an und trägt sie nach Hause zur Anzündung eines neuen Feuers und zum Schutz gegen Blitz und Feuersgefahr, trägt auch einen Teil auf die Äcker, Gärten und Wiesen zu ähnlichem Schutze und allgemeinem Gedeihen. In

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 511. 512.

[2] Vgl. Kuhn, Märkische Sagen, S. 312; zu dem Ganzen vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 506—508.

dem kirchlichen Osterfeuer wurde ehemals auch eine Holzfigur, der Judas, verbrannt — daher in manchen Gegenden der Name Judasfeuer. Auch im weltlichen Osterfeuer wird öfters der „Judas" verbrannt, ein Strohmann, der kaum von dem Hutzelmann, der Hexe und ähnlichen Gestalten, die in den Fastnachtsfeuern verbrannt werden, unterschieden ist. Es werden auch beim weltlichen Osterfeuer hier und da Osterlieder gesungen oder man zieht nach demselben um die Kirche herum u. dgl. m.[1] Es sind das sehr begreifliche Anlehnungen, die nur für das Ansehen und den geheiligten Charakter dieser alten Feuer sprechen können. Von Hause aus gehören aber diese Feuer gewiß ebensowenig zur Kirche oder in die Kirche, wie das Ballspiel, das wir auch in Verbindung mit ihr betroffen haben.

Daß die Letten seit alters dem Uhsing ein Feuer entflammt haben, geht aus dem früher mitgeteilten Liede hervor. Es muß dies im Frühling und wahrscheinlich im April geschehen sein, da seit Menschengedenken der 21. April als Uhsingtag gilt. Am Abend dieses Tages pflegten die Letten früher zum ersten Mal die Pferde auf die Weide, die Nachthütung, zu führen. Dort wurde ein Feuer angezündet und ein Mahl von Fleisch, Bier und Eiern genossen[2]. Von Opfern, die man an diesem Tage im Feuer darbrachte, werden wir später noch reden. Dazu wurde, wenigstens teilweise, das Feuer des Herdes benutzt. Das im Liede gemeinte Uhsingfeuer ist aber wohl jedenfalls das am Abend auf der Weide entflammte. Außerdem aber fand am Uhsingfeste auch Abwehrzauber mit dem Feuer statt. Man nahm den glühendsten Stein vom Herde und warf ihn hinaus mit den Worten: „Mögen dem Neider die Augen ausbrennen![3]"

Zu den beliebtesten Frühlingsfeuern gehören die **Maifeuer**, die teils in der Walpurgisnacht, teils am ersten Mai oder in den ersten Tagen des Mai stattzufinden pflegen. Sie stehen oft mit der sog. Maibrautschaft in Verbindung, einer Sitte, die mit den später zu erörternden Generationsbräuchen zusammenhängt. Doch

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 502—506. 517. Auch Grimm a. a. O., S. 513.

[2] Vgl. Auning a. a. O., S. 11.   [3] Vgl. Auning a. a. O., S. 14.

ist die Maibrautschaft nicht an diese Feuer gebunden, wie auch die Feuer nicht an die Maibrautschaft. Überhaupt sind die Maifeuer prinzipiell von den Osterfeuern und anderen Frühlingsfeuern kaum zu scheiden. Es war ja auch ganz natürlich, daß man ursprünglich diese Gedeihen schaffenden, Böses abwehrenden Feuer in größeren Intervallen wieder und wieder entflammte, ohne kalendarisch genaue Fixierung, und solches dann festlich beging, mit mancherlei Bräuchen und Zeremonien, die sich nicht überall in gleicher Weise verteilten.

Im Vogtlande sieht man am Walpurgisabend auf den meisten Bergen Feuer und Kinder mit brennenden Besen[1]. In anderen Gegenden flammen die Feuer am ersten Mai. Die dänischen Maifeuer sind ebenso wie die deutschen mit der Erwählung von Maibräuten verbunden. In Schweden leuchten die Feuer am Abend des ersten Mai oft von allen Bergen und Hügeln und die Jugend tanzt um dieselben herum in fröhlichem Reigen, nicht selten in doppeltem und dreifachem Ring[2]. Auch in Böhmen gibt es Maifeuer, und zwar mit Verbrennung einer Figur, der Hexe, zum Schutz gegen die den Acker schädigenden Zauberinnen[3].

Sehr originell ist das keltische Maifeuer, das sog. Bealtine, Beltein oder Baltein, welches in Schottland und Irland am ersten, zweiten oder dritten Mai entflammt wurde. In den schottischen Hochlanden wird das Feuer entzündet, dann eine Art Eierrahm von Eiern und Milch genossen, und ein Kuchen von Hafermehl an der heißen Asche geröstet. Diesen schneidet man in so viel gleiche Teile, wie Personen vorhanden sind, schwärzt ein Stück mit Kohle, tut alles in einen Hut, und nun muß jeder, ohne zu sehen, ein Stück herausholen. Wer das schwarze Stück bekommt, ist verpflichtet, dreimal durch das Feuer zu laufen, um das Jahr fruchtbar zu machen. Er tut das offenbar in stellvertretender

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 522.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 508. 509. Grimm sagt a. a. O., S. 518 bei der Besprechung der dänischen Gadeild, der großen Feuer, die zu Johannis in Dänemark auf den Straßen, Plätzen und Hügeln entzündet werden: „Einige versetzen diese Straßenfeuer auf Walburgisabend."

[3] Mannhardt a. a. O., S. 502.

Weise, wie die Hirpi Sorani für das römische Volk über das Feuer laufen. Den Namen des Festes brachte man mit dem Namen eines alten keltischen Sonnengottes Belen oder Belin zusammen[1]. Es ist jedenfalls ein altes Sonnenfest, und das Feuer, resp. der Sprung durch dasselbe, soll Fruchtbarkeit und Gedeihen schaffen.

Zu Pfingsten treten die Feuer zurück. Der Maibaum und allerlei Wettspiele, Wettschießen, Wettlaufen, Wettreiten u. dgl., mit allerlei Lustbarkeiten, Tanz u. dgl. verbunden, stehen im Vordergrunde. Doch führt Jakob Grimm eine wichtige Nachricht von Eccard an, der erzählt, „er habe eines Pfingstmorgens Pferdehirten Feuer aus Holz reiben und dabei ihren Kohl kochen sehen, in der Meinung, daß sie durch dessen Genuß das Jahr über frei vom Fieber bleiben würden[2]."

Den Höhepunkt all dieser festlichen Feuer bilden unzweifelhaft die Sonnwend- oder Johannisfeuer, die wir über den größten Teil Europas verbreitet finden. Deutschland, Österreich, Frankreich, England, Skandinavien, Dänemark, Rußland, Serbien, auch manche Gegenden Italiens kennen diese Feuer in Formen, die allerlei Abweichungen im einzelnen zeigen, im wesentlichen aber doch übereinstimmen.

Den Mittelpunkt der Feier bilden gewöhnlich mächtige Feuer, die des Abends vor Johannis angezündet werden, um die herum man tanzt, singt, jubelt, schmaust und trinkt, in die man bestimmte Kräuter und allerlei andere Dinge hinein wirft, über die man springt, einzeln und paarweise, über deren Asche und Kohlen das Vieh getrieben wird, deren Überreste man in die Felder, Gärten oder Häuser steckt, weil man ihnen heilsame Wirkungen

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 509. 510. Mannhardt, Baumkultus, S. 508; tine heißt Feuer, Bealtine, Beltein „Feuer des Beal oder Bel"; die gälische Form Baltein wird auch als Ballfeuer erklärt. „In beiden Fällen — sagt Mannhardt a. a. O. —, ob gäl. bal (globe) oder Beli das Etymon sei, werden wir Sonnenfeuer übersetzen müssen, da auch ersteres auf den Sonnenball zu gehen scheint; falls nicht ein Gebrauch, dem deutschen Scheibenwerfen analog, dem Feuer den Namen gab." Mit diesem keltischen Bealtine bringt J. Grimm a. a. O., S. 511 vielleicht mit Recht den Pfultag oder Pulletag der rheinischen Gegenden zusammen, der gerade auf den zweiten Mai fällt. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 507.

zuschreibt u. dgl. m. Daneben aber werden auch an manchen Orten feurige Räder gerollt, brennende Fackeln geschwungen, Teertonnen auf hohen Stangen angezündet u. dgl. m. Stadt und Land hat an dieser Feier Anteil; namentlich in früheren Jahrhunderten flammten in vielen Ländern die Johannisfeuer auch an hervorragender Stelle in den Städten, zum Teil unter offizieller Beteiligung des Magistrats, im Beisein von Fürsten und anderen hervorragenden Personen, die sich auch selbst an Tanz und Lustbarkeit beteiligten. Die Kirche hat nur in beschränktem Maße auch diesen Feiern ihren Segen gegeben. Eine Umdeutung ins christlich Symbolische war hier schwieriger, als z. B. bei den Osterfeuern, wo sie nahe genug lag. Die Verbindung der Feuer mit dem Feste Johannis des Täufers konnte nur eine lose sein und bleiben. Sie war zu unnatürlich und gezwungen[1]. Das Altheidnische des Festes wurde meist noch deutlich empfunden und veranlaßte öfters Verbote desselben, die jedoch die tiefgewurzelte Gewöhnung nicht zu brechen vermochten.

So erließ z. B. der Rat von Nürnberg am 20. Juni d. J. 1653 die folgende Verordnung: „Demnach bißhero die Erfahrung bezeugt, daß alter heidnischer böser Gewohnheit nach jährlichen an dem Johannestag auf dem Land, sowohl in Städten als Dörfern von jungen Leuten Geld und Holz gesammlet und darauf das sogenannt Sonnenwendt- oder Zimmetsfeuer angezündet, dabei gezecht und getrunken, um solch Feuer getanzet, daruber gesprungen, mit Anzündung gewisser Kräuter und Blumen, und Steckung der Brand aus solchem Feuer in die Felder, und sonsten in vielerlei Weg allerhand abergläubische Werk getrieben worden — als hat ein E. E. Rath der Stadt Nürnberg nicht unterlassen sollen noch können, solche und andere Ungeschicklichkeiten, abergläubische und heidnische Werk und gefährliche Feuer bei bevorstehendem Johannistag abzustellen[2].“

[1] Meine Haushälterin Rosine Redl aus Deutschböhmen berichtet mir folgende Erklärung der Johannisfeuer, die sie in ihrer Heimat gehört: Johannes der Täufer sei einstmals verloren gegangen, da habe man ihn in der Nacht mit Feuer gesucht. Um daran zu erinnern, werden noch immer die Johannisfeuer entzündet!

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 515 Anm.

Von der Beteiligung fürstlicher Personen an den Johannisfeuern und dem Reigen um die Flammen in verschiedenen deutschen Städten, wie Augsburg und München, gaben wir schon früher Nachricht (s. S. 116). Namentlich in Süddeutschland sind die Johannisfeuer beliebt, während in Norddeutschland die Osterfeuer stärker hervortreten. Zu Gernsheim, im Mainzischen, wird das entzündete Feuer von dem Pfarrer gesegnet und, solange es brennt, gesungen und gebetet. Erlischt die Flamme, so springen die Kinder über die glimmenden Kohlen; ehemals taten es auch die Erwachsenen [1]. In Schwaben springen Bursche und Mädchen durch das Feuer, man rollt brennende Räder und betet, daß der Werg oder Hanf gedeihe. Im Lechrain entzündet man neben dem Sonnenfeuer einen hohen strohumwickelten Balken mit brennenden Besen, tanzt um denselben, springt durch die Flamme, und es gilt der Glaube, daß die ungesengten Springer fieberfrei bleiben. „So hoch sie springen, wächst der Flachs; ein angebranntes Scheit in die Flachssaat gesetzt, befördert deren Gedeihen." Den Sprung tut die Jugend paarweise, Bub und Dirne zusammen, und dazu singen sie das nette Liedchen:

Unterm Kopf und oberm Kopf tu ich mein Hütl schwingen;
Madl, wenn d'mi gern hast, durchs Fuir mußt mit mi springen [2].

Dieser paarweise Sprung durchs Sonnwendfeuer ist in Deutschland wie in Österreich sehr verbreitet und charakteristisch, wie auch der Tanz der Liebespaare um das Feuer [3]. In Böhmen sieht man die Johannisfeuer von allen Bergen leuchten; es wird auch ein Johannisbaum inmitten des Holzstoßes entflammt, man rollt harzüberzogene Wagenräder den Berg hinab, schleudert brennende Besen in die Luft oder läuft mit ihnen hin und her, springt paarweise durch das Feuer, treibt die Kühe durch die Glut; steckt die Stümpfe der Besen in die Krautgärten, um sie vor Mücken und Raupen zu bewahren, die Brände und Kohlen des Feuers in die Felder, Wiesen und Gärten, unter das Dach

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 514.
[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 510. 464 (nach Leoprechting, Aus dem Lechrain, S. 182ff.). [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 464.

oder die Türschwelle, um Unwetter abzuwehren u. dgl. m.[1]. In Frankreich sind Johannisfeuer und Räder schon im 12. Jahrhundert bezeugt. In großen Städten, wie Paris, Metz und vielen anderen, wurde der Holzstoß noch im 15., 16. und 17. Jahrhundert auf öffentlichem Platze vor dem Rathause errichtet, mit Laub und Blumen geschmückt und von dem Maire selbst angezündet. Im Süden lebt die Sitte vielfach noch heute fort. An manchen Orten Frankreichs wird das Johannisfeuer unter Beteiligung der Geistlichkeit angezündet, vom Priester gesegnet. Auch hier springt man über das Feuer und um dasselbe herum, schreibt den Resten desselben allerlei heilsame Wirkungen zu und verwendet sie demgemäß usw.[2]. Aber auch in England sind die Johannisfeuer sehr beliebt. Man tanzt bekränzt um sie herum, oft bis zum Hahnenschrei, man springt hindurch, treibt das Vieh drüber hin, alles in feierlicher Weise (with religious solemnity). Auch hier gibt es flammende Fackeln, Umzüge mit denselben, allerlei Zauber mit den Resten des Feuers usw.[3].

In Dänemark werden die Johannisfeuer auf offenen Straßen, Plätzen und Hügeln angezündet. Auch in Schweden sind sie wohlbekannt. Ebenso in Norwegen, wo sie den merkwürdigen Namen Brising tragen, wie der berühmte Schmuck der Freyja[4]. In Litauen und Preußen flammen die Feuer am Johannisabend auf allen Höhen. „Am folgenden Morgen treibt man das Vieh über die Brandstellen auf die Weide. Das hilft gegen Viehsterben, Zauberei und Milchbenehmung, aber auch gegen Hagelschlag und Gewitter[5].“ Auch die Letten kennen diese Feuer, wenn es auch auffallend ist, daß nur sehr wenige ihrer Lieder derselben Erwähnung tun[6]. Die Polen, ebenso wie die Tschechen,

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 510.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 516. 517; Mannhardt a. a. O., S. 511. 516.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517; Mannhardt a. a. O., S. 511. 512.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517. 518; Mannhardt a. a. O., S. 512.

[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519.

[6] Vgl. A. Bielenstein, Das Johannisfest der Letten, Baltische Monatsschrift, Jahrgang 1874; aus dieser Arbeit ergibt sich, daß unter mehreren Hunderten lettischer Johannislieder nur drei das Feuer erwähnen. Diese in der Tat merkwürdige Tatsache läßt Mannhardt die Frage aufwerfen, ob

nennen das Johannisfeuer Sobotka, d. h. kleiner Sonnabend, — im Gegensatz zum großen, dem Ostersonnabend. Der polnische Dichter Kochanowski hat im 16. Jahrhundert eine lebendige Schilderung des Festes gegeben. Auch hier wird beim Feuer getanzt, gesungen usw.[1]. Die Russen nennen das Fest Kupalo. Auch bei ihnen springen Jünglinge und Jungfrauen blumenbekränzt und mit heiligem Kraute umgürtet durch das Feuer, man singt, man führt das Vieh darüber, um es vor bösen Geistern zu schützen u. dgl. m. In Kleinrußland setzt man einen strohumwickelten Pfahl in Flammen, die Bäuerinnen werfen Birkenzweige ins Feuer und sagen dazu: „Werde mein Flachs so hoch als dieser Zweig[2].“ Die Serben umschreiten mit brennenden Fackeln Schafhürden und Ochsenzäune, steigen dann auf die Berge und lassen sie verbrennen[3]. Slowenen und Kroaten nennen das Fest „Feuerschlag“ (kres, resp. kresz) und führen dabei nächtliche Freudensprünge aus[4]. Einige Gegenden Italiens kennen oder kannten die Johannisfeuer ebenfalls und die italienischen Schiffer zünden sie auf offenem Meer auf ihren Schiffen an[5].

Es springt in die Augen, daß all diese Sonnwendfeuer trotz mancherlei örtlicher Variationen nicht nur untereinander verwandt sind, sondern auch von den verschiedenen Frühlingsfeuern sich prinzipiell garnicht trennen lassen, vielmehr aufs engste mit ihnen zusammen gehören. Wir haben eine ganze Reihe von wesentlich verwandten Feuerfesten, mit ähnlichen Bräuchen und ähnlichem Zweck, die jedenfalls zu Fastnacht, vielleicht schon zu Weihnachten, ihren Anfang nehmen und parallel dem Aufstieg der Sonne im Johannisfeuer ihren Gipfelpunkt erreichen. Allen sind flammende

---

nicht die Letten das Johannisfeuer erst durch die Deutschen kennen gelernt haben möchten (vgl. a. a. O., S. 468; 617). Ich möchte das im Hinblick auf die tiefgewurzelte weite Verbreitung des Brauches bei den arischen Völkern, auch den naheverwandten Preußen und Litauern, und namentlich auch das sakrale Fortleben desselben in dem indischen Sonnwendopfer, nicht für wahrscheinlich halten, obwohl jene Tatsache dabei unerklärt bleibt.

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519; Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 41.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519; Mannhardt a. a. O., S. 512.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 512.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519.

[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 518.

Feuer gemeinsam, als Mittelpunkt der Feier, — auch brennende Fackeln, die geschwungen oder umher getragen werden, das Rollen oder Werfen von Rädern und Scheiben, meist in brennendem Zustande. Dazu lebhafte Bewegung, Laufen, Springen, Tanzen, Gesang und Jubel, ein zeitweilig feierliches Gebaren, das sogar Beteiligung der Kirche ermöglicht, dann aber auch wieder allerlei Ausgelassenheit, die dem widerstrebte; ferner Schmausereien, ein paarweises Auftreten und Handeln von Liebenden, Neuvermählten oder auch scherzweise zusammengebrachten Paaren, dazu noch allerlei später zu erörternde Wasserbräuche und Vegetationsbräuche, den Festbaum nicht zu vergessen, der mit dem Weihnachtsbaum beginnt, als Maibaum umtanzt, im Johannisfeuer — aber auch anderen Feuern — verbrannt wird.

Wie die brennenden Räder und Scheiben unzweifelhaft die Sonne vorstellen, so sollen auch die großen, flammenden Feuer gewiß ein Abbild des Sonnenfeuers sein. Mit diesen Feuern, Rädern und Scheiben grüßt man die Sonne, lockt sie herbei, sucht sie in ihrer Bewegung aufwärts, in Licht und Wärme zu kräftigen und vorwärts zu bringen —, ein Sonnenzauber, Feuerzauber, Radzauber und Bewegungszauber. Dem Menschen aber liegt dabei vor allem an dem eigenen Gedeihen und Wohlbefinden. Schon im Aufstiege der Sonne, im Erscheinen des Frühlings und Sommers strömen sie ihm zu, aber der Gedanke liegt auch nahe genug, daß die Berührung mit dem heiligen, sonnenartigen Element, insonderheit am festlichen Tage, heilbringend wirken, Böses abwehren müsse. Darum springt man durch die Flamme, treibt das Vieh über die Glut oder räuchert es, läuft mit dem Feuer über Felder und Wiesen, läßt den Rauch durch die Obstbäume ziehen, berührt sie wohl auch mit dem Feuerbrand, steckt kaltgewordene Brander, Kohlen und Asche in die Erde der Acker, bewahrt sie im Hause auf u. dgl. m. Der Mensch glaubt sich selbst durch solche Berührung von Krankheit und Schaden zu befreien und davor zu bewahren, ja auch seine Sünden los zu werden; dem Vieh glaubt er allseitiges Gedeihen, Milchreichtum, Fruchtbarkeit usw., den Wiesen und Feldern gutes Wachstum zu schaffen. Zugleich aber ist damit die Abwehr

und Vernichtung aller möglichen feindlichen, schädigenden Gewalten verbunden, die zum Teil in der Verbrennung einer Puppe, einer Hexe oder dgl. zu sinnbildlichem Ausdruck gelangt. Und besonders tritt der Schutz vor Gewittersgefahr, vor Blitz und Feuerschaden kräftig hervor, — das Negative, neben dem Positiven des Sonnensegens. Es bildet die notwendige Ergänzung, — beides ist nicht zu trennen. So wagten wir schon den Eichenklotz des Weihnachtsfeuers auf den Gewittergott zu beziehen, ganz deutlich aber sprach von solch schützender Abwehr die Bezeichnung der gerollten feurigen Räder als Hagelräder, wie auch die Bezeichnung des Frühlingsfeuers, des Maifeuers als Hagelfeuer, namentlich in der Rheingegend. Mannhardt deutet die in die Luft geworfenen Fackeln bei den Feuerfesten geradezu auf den Blitz, als Darstellung desselben[1], und hat vielleicht Recht darin. Hier soll die Nachbildung apotropäisch, abwehrend, schützend wirken. Darum sagt man auch in Deutschland: Wenn der Mensch am Funkensonntage keine Funken macht, so macht sie der Herrgott durch ein Wetter[2]. Diese Doppelbeziehung der Feuerfeste auf Sonne und Gewitter wird sich uns noch weiterhin als wichtig erweisen.

Endlich ist noch dessen zu gedenken, daß das Feuer bei diesen Festen an manchen Orten aus dem Holze gerieben oder aus dem Steine geschlagen wurde. Das erstere Verfahren darf wohl als das ältere, heiligere und wirksamere angesehen werden. Der Entzündung des schwäbischen Osterfeuers durch Reibung haben wir schon Erwähnung getan, ebenso eines Falles von Reibungsfeuer zu Pfingsten. Aus dem Steine geschlagen wurde das römische Palilien-Feuer und zum Teil das kirchliche Osterfeuer zu Bonifatius'

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 536. 553; ganz richtig faßt er im übrigen die Feuer dieser Feste als Darstellungen des Sonnenfeuers, das die Vegetation zeitigen soll; vgl. a. a. O., S. 465. 497. 553. Aber auch der Feuerbrand erscheint als Sonnensymbol, z. B. ganz deutlich in gewissen indischen Opferbräuchen, wie Oldenberg (Rel. d. Veda, S. 89) gezeigt hat. Wie die brennenden Räder, wo sie Hagelräder genannt werden, wie die rheinischen Maifeuer, die Halefeuer heißen, scheinen auch die Feuerbrände beide Beziehungen in sich vereinigen zu können.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 502.

Zeit in einigen deutschen Sprengeln. Öfters wird zu Johannis das Feuer durch Reibung aus dem Holz erzeugt, so z. B. in Mecklenburg, in Masuren, bei den Luzerner Bauern in der Schweiz[1]. Man darf wohl mit Grimm annehmen, daß dies ursprünglich überhaupt die Art gewesen ist, wie das Feuer bei diesen Sonnenfesten erzeugt zu werden pflegte und daß solches nur im Laufe der Zeit an den meisten Orten in Abnahme gekommen ist. Dafür spricht auch der Umstand, daß Inder und Iranier fort und fort ihr heiliges Feuer bei den Opferfesten durch Reibung erzeugten. In Europa hielt sich der Brauch, abgesehen von den Sonnenfesten, namentlich noch in besonderen Fällen bei Krankheit des Viehs u. dgl., wo man des wirksamsten Feuers zur Lustration bedurfte. Das war das sogenannte Notfeuer, von welchem wir passender späterhin bei Behandlung der Feuergottheit sprechen werden. Hier kam für uns nur das Feuer der Sonnenfeste in Betracht.

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 519. 520.

WASSERBRÄUCHE DER SONNEN- UND FEUERFESTE.

Im Verlaufe der Darstellung sind uns bereits mehrfach Bräuche entgegen getreten, die mit den Sonnenfeuerfesten in keinem unmittelbaren organischen Zusammenhange zu stehen schienen und die doch unzweifelhaft zu ihnen gehören. Wasserbräuche verschiedener Art, die wir jetzt einer näheren Betrachtung unterwerfen müssen. Eine solche erweist unzweifelhaft, daß diese Bräuche mit den Feuerbräuchen untrennbar eng verbunden sind und gewissermaßen die notwendige Ergänzung zu diesen bilden. Die Feuerfeste sind geradezu gleichzeitig auch Wasserfeste. Feuer und Wasser bilden zusammen und sich ergänzend Grundbedingungen des Gedeihens von Mensch und Vieh, von Wiese und Wald, Acker und Garten: himmlisches Feuer und himmlisches Wasser, Sonne und Regen, ebensowohl wie die beiden als irdische Elemente. Ihr Segen ist mannigfaltigster Art und ihr sich ergänzendes, gleichermaßen notwendiges Wesen macht die Zusammenfassung begreiflich. So erscheint nun, vor unseren Augen sich erweiternd, was wir bisher als Sonnenfest faßten und bezeichneten, zugleich auch als Regen- oder Gewitterfest, das Feuerfest auch als Wasserfest. Wir können den einen Kult von dem anderen nicht trennen.

Die Feuerbräuche der Sonnenfeste hatten in der Hauptsache einen doppelten Zweck. Sie sollten erstens die Sonne grüßen, sie kräftigen und fördern auf ihrer Bahn, Licht und Wärme ihr mehren, ihr zum siegreichen Aufstiege verhelfen und also dem Menschen und der ihn umgebenden Welt den Segen der Sonne, des Frühlings und Sommers sichern. Sie sollten zweitens Menschen

und Vieh, Haus und Hof, Wiese, Feld und Bäume nach Maßgabe ihres Wesens reinigen, läutern, heilen, kräftigen, fruchtbar machen, vor allem Schaden, bösen Dämonen, Hexen, Krankheit, Mißwachs, Insektenfraß u. dgl. m. bewahren, insonderheit auch die Gefahr des Gewitters, Hagels und Feuerschadens abwehren, — eine lustrierende, stärkende und apotropäische Wirkung. Ganz entsprechend haben auch die Wasserbräuche dieser Feste einen doppelten Zweck:

1. Sie sollen die himmlischen Wasser in Bewegung setzen, ihr rechtzeitiges Erscheinen bewirken, dem Menschen und der ihn umgebenden Welt den Regen und Gewittersegen sichern, also dasjenige erzielen, was man jetzt zumeist „Regenzauber" nennt;

2. Sie sollen, ähnlich dem Feuer, reinigen, läutern, heilen, kräftigen und fruchtbar machen, vor allerlei Schaden, Krankheit, bösen Dämonen, Hexen u. dgl. bewahren.

Aber wir finden hier, wie es scheint, noch ein Drittes:

3. Etliche der hierher gehörigen Wasserbräuche, wie die Brunnenfeste, Quellenopfer u. dgl. m. scheinen vielmehr den Zweck zu haben, dem Menschen den Segen des irdischen Wassers zu sichern. Wie das himmlische Wasser, so soll auch das irdische ihm treu bleiben. Und entsprechend gehen auch etliche der Feuerbräuche offenbar darauf aus, dem Menschen den Segen des irdischen Feuers, des Hausfeuers zu sichern. Sie sind in unserer Betrachtung bisher noch zurück getreten, sollen aber später, wenn wir Feuerverehrung und Feuergottheiten behandeln, zu ihrem Rechte kommen.

So deutlich sich nun auch im allgemeinen jene drei Zwecke erkennen lassen, im einzelnen ist es doch schwierig, sie auseinander zu halten. Wir bleiben bisweilen im Zweifel, ob ein bestimmter Brauch dem einen oder dem anderen Zwecke dienen soll, — öfters mag wohl auch mehreres zugleich, in unbestimmter Weise zusammen gedacht und gewollt sein. Die Unterscheidung ist darum doch nicht unfruchtbar, wie die folgende Übersicht zeigen dürfte.

Wir fassen zunächst den Regenzauber ins Auge, soweit derselbe bei den Sonnenfeuerfesten hervortritt.

Das indische Sonnwendopfer, in dem wir schon so viele hoch-

bedeutsame Bräuche der Urzeit in sakraler Stilisierung wiedergefunden haben, erweist sich auch in diesem Punkte ergiebig. Schon der Umstand ist höchst bedeutsam, daß der Mahâvratatag dem Indra gehört [1], daß also der Gewittergott geradezu als die Hauptgottheit des Sonnwendtages erscheint, wie ja auch er bei dem Somafest des „Lichtfeuerlobgesanges" in gleicher Eigenschaft kräftig hervortrat. Diese Stellung nimmt er aber zweifellos nicht nur als der große, streitbare Gewinner des himmlischen Lichts, als Drachentöter und Befreier der Sonne aus Nacht und Dunkel und Wolkengraus ein, sondern nicht minder als der große Gott des Donners, Blitzes und Regens, der Befreier der Wolkenwasser aus dem Gefängnisse, der Höhle, in welcher sie der böse Dämon Vṛitra, der „Umhüller", verschlossen hält. Lieder und Bräuche des Sonnwendfestes lassen das deutlich erkennen. Bei diesem Feste ertönten ursprünglich, zur Zeit des Rigveda, die beiden altberühmten Gesänge oder Melodien, die sog. Sâmans des Bṛihat und Rathaṃtara, die schon der Rigveda kennt und die auch in der Folge fort und fort nebeneinander genannt werden, zusammengehörig, sich gegenseitig ergänzend. Wir sahen bereits früher, daß der Rathaṃtarasang, das den Wagen fördernde Lied, der Sonne gehörte, auf sie sich bezog, den Wagen der Sonne fördern sollte. Ebenso deutlich aber steht der Bṛihatsang, das große oder mächtige Lied, in Beziehung zu Gewitter, Donner und Regen, gehört dem Gewittergotte Indra an. Schon im Rigveda wird dem Indra dies große, mächtige Lied gesungen. Die Menschen singen es ihm und die Götter des Sturmes, die Maruts, seine Begleiter. Schon im Rigveda gilt als eine zur Regenzeit oder bei deren Eintritt besonders beliebte Melodie das Sâman Bṛihat [2]. Wie der Sonnenwagen zum Rathaṃtaralied, so gehörte der Donner zum Bṛihatgesang. Ein Brâhmaṇa sagt: „Der Herr der Geschöpfe schuf das Rathaṃtara, — hinter ihm her wurde das Geräusch eines Wagens geschaffen. Der Herr der Geschöpfe schuf das Bṛihat, — hinter ihm her wurde das Getöse des Donners geschaffen." Die beiden altberühmten Gesänge erscheinen hier geradezu wie kosmo-

[1] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 41.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 23. 24. 25.

gonische Mächte, die eine dem Wagen (der Sonne), die andere dem Donner voranschreitend. Und der Kommentar bietet dazu die hochinteressante Bemerkung, „daß man am ersten Tage das Rathaṃtara mit Wagengerassel einleite, das Bṛihat aber, da man das Getöse des Donners nicht machen könne, mit damit gleichbedeutendem Trommelschlag[1]." Auch im klassischen Sanskrit wird der Donner der Wolke dem Schall der Trommel verglichen, — und im Ritual stellt der Trommelschall den Donner dar.

Nun tritt mit voller Klarheit die Bedeutung einer Zeremonie des indischen Sonnwendfestes hervor, deren wir teilweise schon früher gedacht haben: Um ein flammendes Feuer wandeln unter Trommelschlag Frauen, die gefüllte Wasserkrüge tragen, dreimal von rechts nach links und wiederum von links nach rechts herum, und ebenso nachher wieder, wenn der letzte Vers des Liedes verklungen und die Trommler aufgehört haben. Nach dem letzten Rundgange gießen sie das Wasser ins Feuer und löschen es aus[2]. Das Feuer stellt die Sonne dar, das Trommeln den Donner, das Wasser den Regen. In die Sonnenglut strömt sinnbildlich hier der Regen hinein unter Donnergeroll, — Sonne und Regen vereinen sich hier und sollen sich vereinen zum Segen der Welt, denn vereint erst schaffen sie die Fruchtbarkeit und allen Segen der Erde, die der Mensch ersehnt, vom Himmel erhofft und in magisch-kultlicher Begehung zu erreichen trachtet. Dem Sonnenzauber des Sonnwendfestes gesellt sich aufs engste der ebenso wichtige Regenzauber. Das Wasser wird in das Feuer gegossen, die Sonne wird im Regen gebadet, — und so ist sinnbildlich der volle Segen der Fruchtbarkeit gewährleistet.

Die Richtigkeit dieser Deutung wird auf das schönste bestätigt durch altertümliche, höchst charakteristische Bräuche, die fern von Indien beim Mittsommerfeste von den europäischen Ariern geübt werden, — die oft schon erwähnten Bräuche des Rollens flammender Räder, gerade dort, wo sie uns am vollständigsten erhalten sind. In Konz an der Mosel, wo dieser Brauch in seltener Kraft lebendig geblieben, wird das flammende Rad bergab

---

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 29. [2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 40.

in den Fluß gerollt. Wenn es noch brennend in die Flut gelangte und also dort erlosch, dann war der Jubel des Volkes groß, dann prophezeite man ein fruchtbares Jahr und vor allem eine gesegnete Weinernte. Das flammende, rollende Rad stellt deutlicher noch als das Feuer des indischen Sonnwendfestes die glühende Sonne dar. Wenn das flammende Sonnenrad sich im Wasser badet, wenn Feuer und Wasser zusammentreffen, die Sonnenglut durch das Regennaß gekühlt und gelöscht wird, die beiden großen, Leben und Fruchtbarkeit wirkenden Mächte ihre Schuldigkeit tun, dann ist der Segen gewiß, der den Jubel der Menschen weckt.

Merkwürdig ist bei dem Konzer Brauch auch die ältester Sitte entsprechende Scheidung der Geschlechter während der feierlichen Zeremonie. Die Männer bereiten oben auf dem Berge das flammende Rad und geleiten es dann abwärts. Die Frauen stehen unten zusammen beim Burbacher Brunnen und jauchzen laut auf, wenn das Rad vorbei rollt. Die Männer scheinen hier des feurigen Segens, die Frauen des nassen zu walten. Scheidung der Geschlechter wird uns übrigens auch noch später bei den lettischen Opferbräuchen für Uhsing entgegentreten.

Das Rollen des flammenden Rades ins Wasser, der indischen Zeremonie so nah verwandt, ist gewiß die vollständigste und eindrucksvollste, zugleich die dramatisch spannendste Form dieser Sitte, da der volle Erfolg ja nicht sicher ist und ihr so etwas Prophetisches innewohnt. Dieses Rollen des feurigen Rades ins Wasser war zweifellos früher weiter verbreitet. Es ist uns auch für Trier bezeugt, es findet sich aber nicht nur bei Germanen, sondern auch bei den Slaven. So ließen noch im Jahre 1844 die Ruthenen bei Zaleszczyki ein Feuerrad in den Dniester rollen[1]. Und was hier bezeugt ist, wird ohne Zweifel auch noch an manchen anderen Orten Brauch gewesen sein, von denen uns keine Zeugnisse vorliegen.

Die Sonne muß baden! Sie muß nicht nur leuchten, wärmen, rollen, laufen, aufwärts steigen, siegen, — die Sonne muß baden!

---

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 42, nach der Abhandlung von Kymaskiewicz über Kochanowskis Johannislied.

Das war ohne Zweifel ein uralt arischer Gedanke, der in den angeführten, eindrucksvollen Bräuchen zu sinnlich-symbolischem Ausdruck gelangt, mit magisch-kultlicher Absicht. Die Sonne muß baden oder gebadet werden, — reichlicher Regen muß die Glut des Tagesgestirnes kühlen, damit beide vereint Leben und Fruchtbarkeit in üppiger Fülle wecken und gedeihen lassen. Die Sonne muß baden, — dieser Gedanke erklärt uns wohl noch manche andere, bisher noch nicht, oder doch nicht völlig erklärte Tatsachen der altarischen Religions- und Mythengeschichte. So hat man nicht ohne Grund sich öfters darüber gewundert, daß die Russen das Johannisfest Kupalo nennen. Von einem Gott Kupalo war ebensowenig eine Spur zu entdecken, wie von einem Gott Lihgo bei den Letten. Der Erntegott Kupalo, den manche Forscher aus dem Namen des Festes erschließen wollten, existiert nur im Reiche der gelehrten Phantasie. Aber auch Dobrowskys Ableitung des Wortes von Kupa „der Heuhaufen" hat nichts Einleuchtendes, da Heuhaufen bei diesem Feste nicht die geringste Rolle spielen. Dagegen hat schon Hanusch ganz mit Recht Kupalo von dem Verbum kupatj „baden" abgeleitet und es durch „Bad" oder „Schwemme" übersetzt, „weil die Sonne nach slavischer Vorstellung aus dem Bade steige, oder bei dem Fest Wasserbegießungen üblich gewesen seien[1]." Das ist richtig, — und zwar eins wie das andere: das Baden der Sonne bei dem Sonnwendfest, wie es uns die indischen, deutschen und slavischen Bräuche schon rituell vorgeführt haben, und ebenso auch das Baden der Menschen, das ebenso rituell bei diesem Feste wie auch den vorausgehenden Sonnenfesten in mancherlei Form bei den Ariern geübt wurde und wird, gleichfalls als ein Regenzauber und nebenbei als lustrierende Waschung, welche beiden Momente sich nicht überall streng auseinander halten lassen. Beim Rollen des flammenden Rades ins Wasser spielt das Bad eine ebenso große Rolle wie das Feuer und das Rollen des Rades. Es sind zusammengehörige Momente von gleich großer Bedeutung. Es ist daher ebensowohl begründet, wenn die Russen das Fest Kupalo,

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 519 Anm. 2.

Bad oder Schwemme, nennen, als wenn dasselbe bei Slowenen und Kroaten, wie wir schon sahen, „Feuerschlag“ heißt.

In Gewitter und Regen badet die Sonne, wie das flammende Rad im Wasser des Flusses. Es kann uns daher nicht mehr wundernehmen, es stimmt vielmehr ganz zu dem früher Gesagten, wenn auch im Mythus die Mächte des Gewitters und Regens in ganz naiver Weise die Sonne baden. Das tritt uns bei den mit den Slaven so nahe verwandten Litauern entgegen. Perkuna tete, die Mutter des Perkuns, die Mutter des Donners und Blitzes, übt an der Sonne — einer alten Nachricht zufolge — das Amt der Badefrau aus. Sie empfängt — so heißt es — die müde und staubige Sonne im Bade und entläßt sie dann gewaschen und glänzend am folgenden Tage[1]. Hier scheint, wie so oft, zum täglichen Vorgange geworden, was eigentlich nur ausnahmsweise, resp. zu bestimmter Zeit, unter bestimmten Umständen sich ereignet. „Die Donnermutter badet die Sonne“, — das ist der alte, gar nicht mißzuverstehende Gedanke. Die Sonne wird in Gewitter und Regen gebadet. Das ist hier zum täglichen, allabendlichen oder nächtlichen Bade der von des Tages heißen Wanderung müden und staubigen Sonne geworden. Die Donnermutter als Badefrau zeigt uns deutlich genug den ursprünglichen Sinn dieser mythischen Vorstellung.

Auch der griechische Helios badet täglich, wie schon die homerischen Bilder zeigen. Täglich taucht er in die Fluten des Meeres, täglich wieder aus denselben empor. Äschylos läßt ihn in weiter Ferne, in einem strahlenden See bei den Äthiopen am Okeanos sich und seine Rosse im warmen Bade erquicken[2]. Die Vorstellung scheint sehr natürlich in Griechenland erwachsen zu sein, wo im Osten und Westen das Meer sich dehnte. Immer-

---

[1] Nach Laskowskis Bericht in dem von Mannhardt herausgegebenen Büchlein des Joh. Lasicius „de diis Samagitarum libellus“, Riga 1868, Separatabdruck aus dem Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XIV, S. 123: „Perkuna tete mater est fulminis atque tonitrui, quae Solem fessum ac pulverulentum balneo excipit, deinde lotum ac nitidum postera die emittit.“

[2] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 353.

hin wäre es möglich, daß auch hier im Hintergrunde eine ältere Vorstellung liegt, die mit jener litauischen verwandt ist und auf griechischem Boden dann eine sehr naturgemäße Umbildung erfahren hätte.

Die Sonne muß baden! Wir begreifen es nun, warum Gott Indra beim indischen Sonnwendfest geradezu als Hauptperson hervortritt, — der gewitternde, regnende Gott, der nicht nur die Sonne und ihr Licht den bösen Mächten des Dunkels abringt, sondern auch durch die Wasser der Wolken den Segen der Sonne erst zu vollem und wirklichem Segen werden läßt [1]. Ganz entsprechend wird auch bei den Germanen der Donnergott Donar mehrfach mit dem Johannistage verbunden, wie schon Mannhardt und Simrock bemerkt haben und Hillebrandt neuerdings hervorhebt, indem er auf die Möglichkeit hinweist, „daß die Verehrung des Gewittergottes in Indien am Mahâvratafest von alten, vorhistorischen Anschauungen ausging". Ich halte das für unzweifelhaft richtig, wenn ich auch nicht soweit gehen möchte zu sagen, daß „die Mittsommerfeier wesentlich dem Spender des Regens galt" [2]. Der Sonne und dem Spender des Regens, den beiden großen Mächten der Fruchtbarkeit, scheint mir der richtige Ausdruck.

Dieselbe Verbindung erscheint, mit ganz dem gleichen Recht, aber auch schon bei den Frühlingssonnenfesten. So beim indischen Agnishṭoma oder Jyotiragnishṭoma, dem Licht-Feuer-Lobgesang. Das zuerst gefeierte göttliche Paar dieses Opfers sind Agni und Soma, das Feuer und der Rauschtrank. Das Feuer ist, wie wir schon sahen, zugleich die Sonne, der Soma ist zu-

---

[1] Mehrfach erscheint im Rigveda eine noch nicht recht aufgeklärte mythische Idee: Indra habe die Sonne unter den Wolkenberg herabgedrückt, oder er habe das Sonnenrad bei oder in dem flockigen Rind sich hinabbewegen lassen (RV 6, 56, 3). Ob darin vielleicht eine — jedenfalls stark verdunkelte — Erinnerung an die Vorstellung erhalten sein mag: der Gewittergott läßt die Sonne durch das Wolkenbad gehen? Ich wage nichts zu behaupten und lasse es darum bei der Frage bewenden.

[2] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 46. Richtig sagt Hillebrandt dort auch, daß die am Mittsommerfest bei Slaven und Deutschen übliche Wasserverehrung weit mehr auf den Donner- als auf den Sonnengott weist.

gleich der Mond. Die Kelterung des Soma, die bei diesem Feste eine so hervorragend wichtige, ja kardinale Rolle spielt, erweist sich, wie Oldenberg zeigt, geradezu als ein Regenzauber[1]. Der Mond wird in Indien, wie auch bei anderen arischen Völkern, mit dem himmlischen Naß, dem Regen, in unmittelbare Beziehung gebracht und so repräsentiert das Paar Agni und Soma, Feuer und Met, auch Sonne und Regen. Eben dieselbe Verbindung der beiden großen Fruchtbarkeitsmächte repräsentiert aber auch das später bei demselben Feste gefeierte Paar Indra und Pûshan, der Gewittergott und der als Hirt und Patron der Heerden gedachte Sonnengott, „der Gedeihen Schaffende"[2]. Ganz dieselbe Bedeutung hat es, wenn in Deutschland zu Ostern auch Donar — neben Ostara — als einst gefeierter Gott hervortritt, wie verschiedene Bräuche erkennen lassen, die von deutschen Forschern so gedeutet sind und gedeutet werden mußten[3]. Dieselbe Doppelbeziehung haben wir am ersten Mai, dem Walpurgistag. Es ist der Haupttag der Maifeuer, ein altes Frühlingssonnenfest, und doch lassen verschiedene Anzeichen darauf schließen, daß dieser Tag einst dem Donar — oder sagen wir: auch dem Donar — heilig war, wie schon Pröhle, Mannhardt und Wuttke bemerkt

---

[1] Vgl. Oldenberg, Rel. des Veda, S. 459. 506. 507.

[2] Vielleicht haben wir dieselbe Doppelbeziehung von Glut und Wasser — als Sonne und Regen — auch schon in der Dikshâ, der vorbereitenden Weihe zum Somaopfer des Feuerlobgesangs, zu erkennen. Der Opferer und seine Gattin haben sich beide derselben zu unterwerfen. Sie üben zuerst Tapas, Kasteiung, eigentlich „Glut", und in der Tat scheint Hitzeerzeugung unter allerlei rituellen Entbehrungen ursprünglich ein wesentlicher Zweck dabei gewesen zu sein. Dann folgt ein Bad für beide, und auch die amtierenden Priester baden. Nun sind sie geweiht. Zuerst assimiliert oder vereint sich also der Opferer gewissermaßen dem in Glut und Hitze bestehenden Wesen von Sonne und Feuer, dann dem Kühlung bringenden Wesen von Regen und Wasser. Durch beide wird er zugleich geläutert. Er tritt in engste Berührung mit den beiden gleichzeitig gefeierten Naturgewalten und reinigt sich durch dieselben. Anders erklärt Oldenberg die Dikshâ, Rel. des Veda, S. 398—410; wieder anders Hillebrandt, Ved. Myth., I, S. 482 ff.; Ritualliteratur, S. 125.

[3] Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, S. 17 ff.; Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 145 u. 6.

haben[1]. Dieselbe Verbindung deutet vielleicht auch der lettische Brauch an, wenn am Uhsing-Tage, dem 21. April, ein Ei in eine große Eiche gelegt wird[2]. Das Ei ist, wie wir schon gesehen haben, Symbol der Sonne, die Eiche der heilige Baum des Gewittergottes. Es ist also dieselbe Verbindung, die am Weihnachtsfeste in der Verbrennung eines Eichenklotzes zu Tage trat.

Etwas anders gewendet scheint dieselbe Verbindung in einem sinnreichen Brauche der Serben sich geltend zu machen, der in der Frühe des Georgentages geübt wird. Es ist das Bad mit Mühlradwasser, dessen schon Grimm gedenkt, auf eine Mitteilung von Vuk sich berufend. Die Serben nennen dies Wasser den „Abprall" (omaja), weil es von den Schaufeln des Rades abspringt oder abprallt. Ihre Frauen fangen es am genannten Tage frühmorgens auf, um sich dann darin zu baden. Einige tragen es den Abend zuvor nach Hause und streuen allerlei abgebrochene grüne Kräuter hinein[3]. Die Symbolik scheint mir in die Augen zu springen. Das Rad ist die Sonne, das Wasser der Regen, — das sich machtvoll im Wasser bewegende Rad stellt wiederum die heilvolle Verbindung der beiden großen Fruchtbarkeitsmächte dar, — und es ist bedeutsam, daß bei den Serben dieser Brauch gerade an einem Tage geübt wird, der, wie wir schon sahen, bei Slaven und Letten als ein Vorzugstag für Sonnenkultbräuche hervortritt. Übrigens gilt das Mühlradwasser nicht nur bei den Serben als besonders heilkräftig. Grimm führt auch entsprechenden deutschen Aberglauben an und bezeichnet „die seltsame, abergläubische Verwendung des aufgefangenen Mühlradwassers" als

[1] Vgl. Wuttke a. a. O., S. 19; Mannhardt, Germ. Mythen, S. 18.

[2] Vgl. Auning a. a. O., S. 14.

[3] Vuk bemerkt dazu: Sie glauben alles Böse und Schädliche werde von ihrem Leib abprallen, wie das Wasser vom Mühlrad. Dies ist jedenfalls viel spätere Deutung eines ursprünglich viel tiefer begründeten Brauches und Glaubens. Alt ist aber dabei gewiß der Glaube an die besondere Heilkraft solchen Wassers und das Lustrationsbestreben. Regenzauber und Lustration verbindet sich hier, wie noch öfters, geradeso wie auch Sonnenzauber und Lustration mit dem Feuer.

„weit verbreitet“[1]. Wir werden darnach vermuten dürfen, daß „das Rad im Wasser“ auch bei anderen arischen Völkern noch eine besondere Bedeutung gehabt hat, und welche das war, kann nun nicht mehr zweifelhaft sein.

In Verbindung mit Regenzauber beim Frühlingsfest begegnet uns das Rad in einigen deutschen Gegenden. So wird z. B. in Oberbayern zu Pfingsten ein heiterer Umzug veranstaltet, als dessen Hauptperson der sog. Wasservogel hervortritt, — ein Bursche zu Pferde, der in einem belaubten Reisergestell drin steckt und überall mit ganzen Kübeln von Wasser begossen oder in den Fluß geworfen, dreimal in den Brunnentrog getaucht wird u. dgl. m., — ein unzweifelhaft deutlicher Regenzauber. In dem Zuge erscheint aber auch ein Schleifrad, mit zwei Gestalten aus Stroh darauf, die man Hänsel und Gretel nennt[2], — ein Paar, das Mannhardt als den örtlichen Vertreter des sog. Maibrautpaares erwiesen hat, von dem wir später noch reden müssen. Hans und Gretel erscheinen an manchen Orten Bayerns als zwei „ausgestopfte Figuren, die an den entgegengesetzten Enden eines umlaufenden Rades befestigt sich wie zum Tanze die Hände reichen“. Die Burschen tragen sie am Pfingstmontag umher und sammeln Gaben ein, was früher auch in München stattfand. „Auch auf dem Maibaum sieht man häufig den Hansl mit der Gretl auf einem Windrädchen tanzend figurieren. Zuweilen saß nur die eine Puppe (Gretl) auf dem Rade; sie wurde hinterher in den Brunnen gestürzt. Die männliche Figur hieß dann Wassermann.“ In Zürich wurden am ersten Montag der Fastenzeit abends Feuer angezündet und es fand an diesem Tage der Umzug des aus Stroh und Federn gefertigten Chridiglade und seines Weibes Else auf dem Schleifrade statt. „Auch diese beiden Puppen sollen ins Wasser, und zwar in den See geworfen worden sein“[3]. All dies ist offenbar Regenzauber und dabei in engster Verbindung mit dem Rade, dem Sonnensymbol.

Regenzauber verschiedener Art wird zu Johannis und ebenso

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 492. 493.
[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 352.
[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 429. 430.

bei den Frühlingssonnenfesten auch sonst noch vielfach ausgeführt. Dahin gehört z. B. das Baden oder Ins-Wasser-Werfen des Maibaums, der so oft den Mittelpunkt dieser Feste abgibt, vielleicht auch schon das Aufpflanzen desselben bei einem Brunnen, obwohl sich das letztere vielleicht auch noch anders erklären ließe. In Reichenbach im Vogtlande wird z. B. am Johannisabend auf dem Anger ein Maibaum errichtet, mit allerlei Sachen behängt. Man tanzt um ihn herum und die jungen Burschen holen sich die aufgehängten Sachen herunter. Zum Schluß wird der Maibaum ins Wasser geworfen, vorher aber noch eine Person, die man „Johannes" nennt [1]. Der Maibaum ist Mittelpunkt des Festes, eine Art Symbol der vegetativen Kraft, der Fruchtbarkeit, die das vereinte Wirken von Sonne und Regen erzeugt, — meist mit dem Sonnensymbol des Kranzes behängt, gelegentlich auch mit ausgeblasenen Eiern u. dgl. m., — eine Art primitives Idol. Daß man diesen geweihten, jubelnd umtanzten Vertreter der Vegetation ins Wasser wirft, kann wohl nur als Regenzauber gefaßt werden. Der Baum muß baden, wie die Sonne, — die Vegetation muß des himmlischen Wassersegens teilhaftig werden, um zu gedeihen. Ebenso ist es zweifellos Regenzauber, wenn der „Johannes", eine Art Personifikation des Johannistages oder Darstellung der an diesem Tage gefeierten Macht, gleichfalls ins Wasser geworfen wird. — Etwas Entsprechendes finden wir in Rußland. Da wird am Donnerstag nach Pfingsten eine junge Birke aus dem Walde geholt, mit Frauenkleidern, Lappen u. dgl. behängt, unter jubelndem Gesange heimgeführt und in irgendeinem Hause aufgestellt, wo sie nun mehrere Tage als geehrter Gast weilt. Ein Lied, das man bei dieser Gelegenheit singt, spricht auch von Opfergaben, die man der Birke darbringt. Am folgenden Sonntag, Trinitatis, wird aber dieser Baum zu fließendem Wasser getragen und dort hinein geworfen, — ein unzweifelhafter Regenzauber, wie schon Mannhardt richtig erkannt und durch zahlreiche Parallelen erhärtet hat [2]. Ähnlich ist es vielleicht auch zu deuten, wenn in Bubenč bei Prag der schön geschmückte Maibaum auf der Wiese

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 170 Anm.
[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 157—159.

unweit des Brunnens aufgestellt wird[1]. Er ist so doch dem Wassersegen wenigstens möglichst nahe gebracht. Anderswo, z. B. in der Grafschaft Mark, pflegt man die Maienknechte oder Pfingstknechte, die den Maibaum tragen, mit Wasser zu begießen[2] — offenbar auch ein Regenzauber.

Die Sonne muß baden, — das war ein mythischer Gedanke. Die Vegetation muß baden, — das lag näher und drückte unmittelbar das aus, was man wünschte und ersehnte. Wenn der Maibaum, der symbolische Vertreter der Vegetation, oder auch seine Träger ins Wasser geworfen, begossen, bespritzt wurden, dann drückte das sinnbildlich die Befruchtung der Vegetation durch den Regen aus, erstrebte dies Ziel in magisch-kultlicher Weise, war ein Regenzauber. Dasselbe geschieht in noch eindrucksvollerer, phantastisch-dramatischer Form, wenn ein ganz in Laubeinkleidung gehüllter Mensch, als leibhaftiger Repräsentant der Vegetation oder des in ihr waltenden Dämons, mit Wasser begossen oder ins Wasser geworfen wird. Ein charakteristisches Beispiel der Art bietet die schon erwähnte Begießung des „Wasservogels" zu Pfingsten in Bayern, zu welcher Mannhardt in seinem Buche über den Baumkultus der Germanen eine Menge interessanter Parallelen aus Deutschland und anderen europäischen Ländern beibringt. Ich führe nur noch ein charakteristisches Beispiel an. Beim Frühlingsfeste der Slowenen in Kärnten und Krain, am Georgentage, wird ein Maibaum in mancherlei Art geschmückt und mit Jubel im Zuge dahergeführt. Hauptperson des Zuges aber ist der sog. grüne Georg, d. h. ein Bursche, der von Kopf bis zu Fuß in grüne Birkenzweige eingehüllt ist. Zum Schluß des Festes wird der grüne Georg oder eine ihn darstellende Puppe ins Wasser, in den Fluß oder Teich geworfen. Das geschieht mit der ausgesprochenen Absicht, den Feldern und Fluren reichlichen Regen zu sichern. Ähnliche Bräuche gibt es in Frankreich,

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 430. Im Elsaß wird zu Neujahr ein Maibaum auf den Brunnenrand gepflanzt, in Frankreich wird zum Schluß des Festes die Pfingsthütte auf den Hauptbrunnen des Dorfes gesetzt, — offenbar verwandte Bräuche. Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 323. 333.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 162.

im Elsaß, in England[1]. Um jeden etwaigen Zweifel über die Bedeutung der Zeremonie schwinden zu lassen, genügt es wohl darauf hinzuweisen, daß bei verschiedenen Völkern Südeuropas in Zeiten großer Dürre ein ganz ähnlicher, ganz entsprechender dramatischer Regenzauber geübt wird. Die Pyrperuna in Griechenland, die Papaluga bei den Rumänen, die Peperuga oder Djuldjul bei den Bulgaren, die Dodola bei den Serben sind solche Gestalten, — ganz in Laub gehüllte Mädchen, die man unter Gesängen umherführt und überall mit Wasser begießt, um Regen zu bewirken, wenn er lange gefehlt hat. In Dalmatien spielt ein junger Mann, der sog. Pripats, die gleiche Rolle. Die bei solchem Anlaß gesungenen Lieder, von denen man bei Mannhardt Proben findet, sprechen den Zweck der lebendigen, hübsch erdachten Sitte ganz offen und unverhüllt aus[2].

Aber auch das bloße Begießen oder Ins-Wasser-Werfen von Menschen, ohne Laubeinkleidung, bei den Frühlingsfesten in Europa vielfach scherzweise geübt, hat offenbar denselben Zweck, namentlich wo es zwangsweise geschieht. So fangen in Tirol die jungen Burschen am ersten Mai vorübergehende Mädchen ein, um sie zu begießen oder ins Wasser zu stellen, — geradeso wie in Rußland im Gouvernement Kursk bei anhaltender Dürre die Weiber einen Vorübergehenden ergreifen, um ihn in den Fluß zu werfen oder von Kopf bis zu Fuß mit Wasser zu begießen[3]. In Westfalen beschütteten noch vor 50 Jahren Knechte und Mägde am Fastnachttage, ja sogar die Schulkinder sich gegenseitig eimerweise mit Wasser. Solche Sitten waren früher in Deutschland weit verbreitet. In Erfurt z. B. verbietet i. J. 1351 ein öffentlicher Zuchtbrief: „das niemant zu Ostern, zu Pfingsten, noch zu einer andern zeit den andern in das waszer tragen oder werffen soll"[4] usw. Damit verwandt ist auch die namentlich in slavischen und ehemals slavischen, jetzt deutschen Gegenden verbreitete Sitte des Schmackostern oder Schmagostern, die schon Grimm erwähnt:

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 313 ff.; 328.
[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 327 ff. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 331.
[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 332. 333.

„In Polen und Schlesien, vielleicht auch in einem Teile Rußlands, werden am zweiten Ostertage Mädchen, welche die Frühmette verschlafen, von den Burschen gewaltsam mit Wasser begossen und mit Birkenruten geschlagen. Oft reißt man sie bei Nacht aus den Betten, schleppt sie in einen Fluß oder Röhrtrog, in eine wassergefüllte Krippe, und läßt sie das Bad aushalten. Die Schlesier nennen das Schmagostern [1].“ „In Masuren gilt es als eine besondere Aufmerksamkeit, wenn ein junger Mann ein junges Mädchen, oder umgekehrt eine Jungfrau den Jüngling am Ostermontag (resp. Ostersonntag) schmackostert oder begießt [2].“ Damit scheint der Sitte eine andere Wendung gegeben, die wohl mit den Generationsbräuchen der Sonnenfeste zusammenhängt. Mehrfach werden auch Brautpaare oder junge Ehepaare mit dem Wasserbade dieser Feste in Beziehung gesetzt, ebenso wie mit den Feuern, mit dem rituellen Ballspiel und anderen hierher gehörigen Bräuchen. So wurde in Zürich am Aschermittwoch seit alters beim Umzuge der Metzger eine Braut und ein Bräutigam umhergeführt und schließlich in den Brunnen geworfen. Es waren offenbar Personen, die solch ein Paar darstellten. Eine Chronik des 16. Jahrhunderts nennt das ein unflätig Spiel [3]. In dem Flecken Greven in Westfalen mußten alle vier Jahr zur Karnevalszeit die in dieser Zeit neuvermählten Ehepaare auf dem Markt in einen Kübel kalten Wassers springen und sich durchbaden lassen. Zweifellos war es ursprünglich eine alljährlich geübte Sitte, die dann, gleich den griechischen Nationalspielen, dem Oberammergauer Passionsspiel und anderen Begehungen, zu einer periodisch wiederkehrenden gemacht worden ist, wofür es hier wie da ja

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 490. 491 Anm. Das Wort ist ein ursprünglich slavisches, das von den Deutschen volksetymologisch mit Ostern zusammengebracht ist, da die Sitte zu Ostern geübt wird. Smigust u. dgl. bedeutet in slavischen Dialekten „Abspülung, Schwemme“. Aber auch in Hessen kennt man das „Schmackustern“ in der Bedeutung „auf Ostern die Rute geben“. So weit ist das Wort gewandert. Vgl. Grimm a. a. O., Mannhardt a. a. O., S. 250 ff., wo noch reichliche Nachweise zu finden sind.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., 259. 260.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 433.

mancherlei Gründe gibt[1]. In Rom warf man sich am Maitag gegenseitig ins Wasser hinein[2].

In den letztangeführten Fällen läßt sich schon zweifeln, ob da noch der Regenzauber mit im Spiele ist. Noch weiter abliegend und wohl wesentlich anders zu beurteilen sind das Johannisbad und die mancherlei Waschungen, die an diesem Tage wie auch zu Ostern stattfinden, — desgleichen noch verschiedene andere Wasserbräuche der Sonnenfeste, die mit Regen und Regenzauber höchstens in entfernterem Zusammenhange stehen.

Dem Bade zum Johannisfeste, der Waschung zu dieser Zeit, wie auch zu Ostern und Pfingsten, dem dann geschöpften Wasser und einem Trunk aus demselben wird in vielen Ländern Europas besondere Heilkraft zugeschrieben. Man glaubt dadurch sich von mancherlei Schaden zu befreien, Gesundheit und Kraft zu erlangen, vor Unheil und Gefahr aller Art sich zu bewahren.

Wir sahen, daß die Russen das Johannisfest Kupalo, Bad oder Schwemme, nennen, und bezogen dies in erster Reihe auf das Baden der Sonne; aber auch die Menschen baden dort um diese Zeit. So hören wir schon in den Synodalbeschlüssen einer Moskauer Synode vom Jahre 1551 von nächtlichen Vergnügungen verschiedener, auch recht bedenklicher Art, denen sich Männer, Frauen und Mädchen in der Johannisnacht hingeben, und dann heißt es weiter: „Und wenn die Nacht vorüber ist, dann gehen sie in den Fluß mit großem Geschrei wie Teufel und waschen sich mit Wasser“[3].

So pflegen auch in der Gegenwart noch z. B. die Leute im Gouvernement Archangel am 23. Juni im Fluß zu baden und dazu das Kraut Kupalnitza (ranunculus acris) zu streuen[4]. Ebenso baden bei Nogent-le-Rotrou in Frankreich Männer und Frauen vor Johannis die ganze Nacht hindurch in einer für heilkräftig gehaltenen Quelle. Der erste Eimer gleich nach Mitternacht zu

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 491.

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 259 Anm.

[3] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 45, nach einer Mitteilung Nehrings. [4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 491 Anm.

Johannis aus einem Brunnen geschöpft, heilt das Fieber [1]. Das Volk von Kopenhagen pflegt am Johannisabend (Hans aften) nach einer benachbarten Quelle zu wallfahrten und sich in ihrem Wasser zu heilen und zu stärken. Mittsommernachtsabend reisten früher die Bewohner von Ostergötland nach altem Brauch zu einem bestimmten Brunnen und tranken aus demselben, und auch in anderen Orten Schwedens pflegte man um diese Zeit bestimmte Quellen zu besuchen, um sich darin zu waschen und etwas als Opfer hinein zu werfen. In Deutschland war es noch im 17. Jahrhundert eine weitverbreitete Sitte, am Johannistage ein Bad zu nehmen, das für besonders wirksam galt. In Schwaben sagt man noch jetzt, daß ein einziges Bad in der Johannisnacht so viel wirke, wie neun Bäder zu anderer Zeit. Besonders interessant ist die berühmte Schilderung Petrarcas von dem Johannisbad der Frauen in Köln, das er voll Bewunderung so vieler Frauenschönheit mit angesehen. Es hatte sich an jenem Johannisabend (i. J. 1330) eine unglaubliche Menge von Frauen an den Ufern des Rheins zusammengefunden und, zum Teil mit duftigen Kräutergewinden bekränzt, wuschen sie sich mit zurückgestreiften Ärmeln die schimmernden Hände und Arme, allerlei dazu murmelnd. Die Sitte ist dem italienischen Dichter neu und entzückt ihn. Aber in Italien ist sie sogar in weit primitiverer Form bei Neapel nachgewiesen. Dort gingen ehemals Männer und Frauen am Abend des Johannisfestes zum Meere, um sich nackt darin zu baden [2]. Über Wasserbräuche zu Johannis beim Sieveringer Agnesbrünnl bei Wien vgl. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich (Wien 1859), S. 4 ff.

Auch das am Ostertage vor Sonnenaufgang geschöpfte Wasser hat nach deutschem Glauben besondere Kraft. Man schöpft es schweigend aus Flüssen und Bächen. Solches Wasser macht schön, schützt vor Bezauberung, heilt allerlei Krankheiten, besonders der Augen, hält, in die Stube gesprengt, Ungeziefer ab und erhält sich das ganze Jahr hindurch unverdorben. Meist wäscht man

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 489; Bd. III, S. 487 (Aberglaube I, Nr. 33).
[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 489. 490. 515. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 238. Mannhardt, Baumkultus, S. 534.

sich damit, bisweilen wird es auch getrunken. Wäscht man die Pferde mit Osterwasser, so werden sie kräftig[1]. In Hessen wandeln Jünglinge und Jungfrauen am zweiten Ostertage zu einer bestimmten Quelle, schöpfen Wasser, das sie in Krügen heimtragen, und werfen Blumen als Opfer hin[2]. „In manchen Gegenden Deutschlands wird zu Pfingsten irgendein lauterer Brunnen besucht und sein Wasser aus eigentümlich geformten Krüglein getrunken"[3].

Besonders bemerkenswert scheint noch die Sitte, sich zu diesen heiligen Zeiten (an den alten Sonnenfesttagen) mit dem Tau zu waschen oder in dem Tau, bisweilen sogar nackt, zu wälzen, auch wohl eine bestimmte Person durch den Tau zu ziehen. Der Tau ist wohl als ein besonders wirksames, heiliges, himmlisches Wasser angesehen, mit der aufgehenden (oder untergehenden) Sonne in Beziehung stehend, durch sie gekräftigt und geheiligt. Der Tau an solchen Tagen hat lustrierende, Unheil abwehrende Wirkung. In besonderen Fällen mag die Prozedur auch dem Regenzauber verwandt sein.

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 487. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube, S. 17. 18. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 145, schreibt über das Osterwasser: „Bereits vor Tagesanbruch, bisweilen schon in der Nacht zwischen Elf und Zwölf, geht man das Osterwasser holen. Es muß aus fließendem Gewässer, an einigen Orten mit dem Strom, an anderen gegen den Strom, im tiefsten Schweigen geschöpft und ohne zu sprechen nach Hause getragen werden, soll es seine Wirkung nicht verlieren, die heilend und Schönheit verleihend ist. Wer sich damit wäscht — heißt es in der Neumark — kann von der Sonne nicht verbrannt werden und bekommt keine Sommersprossen. Wer davon trinkt, ist nach dem Glauben der Bewohner einzelner Dörfer bei Halle an der Saale das ganze Jahr vor Krankheiten sicher. Auch läßt man in der Neumark das Federvieh davon trinken, damit es besser gedeihe, und im Herzogtum Sachsen sprengt man das Osterwasser im ganzen Hause herum, um dieses vor Ungeziefer zu schützen. In Thüringen, nach dem Harze zu, treibt man vor Sonnenaufgang das Vieh ins Wasser, um es vor Krankheiten zu bewahren, oder krankes, z. B. lahme Pferde, gesund zu machen, und an einigen Orten des Harzes glaubt man, das in der Osternacht geschöpfte Wasser werde zu Wein. Die Deutschböhmen halten alles Baden und Waschen für fruchtlos, wenn es nicht gerade während des Gloria der Karsamstagsmesse geschieht" usw.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 487. [3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 489.

So wuschen sich die Teilnehmer an dem römischen Palilien-Feste (21. April) nach dem Gebet in frischem Abendtau die Hände[1]. Mit dem Morgentau am 1. Mai kann man nach holsteinischem und oberpfälzischem Glauben hexen, Butter in Menge machen. Im betauten Grase des Morgens nackt sich wälzen, schützt vor Behexung, Krätze, Ungeziefer u. dgl., wie man in Niedersachsen glaubt. Mit dem Morgentau dieses Tages sich waschen, vertreibt die Sommersprossen[2]. Auch in Nogent, in Frankreich, glaubt man, daß der Tau der Johannisnacht die Krätze heilt[3]. Die Bojken, ein ruthenischer Volksstamm in den Karpathen, feiern die Sommersonnenwende in der Nacht vom 5. auf den 6. Juli. Sie verbringen diese Nacht im Walde, wo sie Feuer anmachen, singen und tanzen. Vor Sonnenaufgang aber baden sie und „gehen in den Tau", das heißt, sie wälzen sich nackt im taufeuchten Grase. Letzteres gilt besonders von jungen Frauen und Mädchen[4]. Man darf vermuten, daß sie außer anderen heilsamen Wirkungen wohl auch Fruchtbarkeit dadurch zu erlangen hoffen. Beim Pfingstwettritt in Westfalen wird derjenige, welcher zuerst ankommt, oben auf einem Berge auf einen Strauch gesetzt und unter allgemeinem Freudengeschrei bis unten ins Tal „durch den Tau gezogen"[5]. Hier ist vielleicht Regenzauber mit im Spiele, doch läßt sich das nicht sicher entscheiden. Im allgemeinen scheinen die Bräuche mit dem Tau mehr auf Heilung

[1] vivo rore. Dazu bemerkt Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 312: „Zwar kam Waschung im Tau auch sonst im römischen Gottesdienst vor, doch darf mit dieser vielleicht verglichen werden, daß der in der Johannisnacht oder Mainacht, also in denselben Nächten, wenn die Sonnwend- und Maitagsfeuer angezündet werden, vom Himmel fallende Tau ebenso in Deutschland und England wie in Portugal und Ägypten für wundersam kräftig und heilsam zur Vertreibung von Pest, Hautkrankheiten gilt, weshalb man sich an diesen Tagen darin badet."

[2] Vgl. Wuttke a. a. O., S. 19. 20.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., Bd. III, S. 487 (Aberglaube I, Nr. 33).

[4] Vgl. R. F. Kaindl, Höhenkultus in den Karpathen, in der „Sonntagszeit", Beilage zu Nr. 56 der Tageszeitung „Die Zeit" (Wien, 1. Jahrgang, 1903).

[5] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 384. Der Betreffende wird aus diesem Grunde Däwestrüch, d. h. Taustrauch, genannt.

von allerlei Gebrechen, Bewahrung vor allerlei Übel, auch dämonischen Anfechtungen, Erlangung von Gesundheit und Fruchtbarkeit auszugehen, entsprechend so manchen Feuerbräuchen der Sonnenfeste. Bei den Letten gilt der Tau in der Johannisnacht ebenfalls für heilsam, und zwar insbesondere für die Schafe, deren Wolle durch denselben schön weiß werden soll. Darum sagt ein lettisches Lied:

„Wer schön weiße Wolltüchlein haben will,
Treibe die Schafe auf die Nachtweide:
In der Johannisnacht ist goldener Tau,
Da baden sich die Schäflein“ [1].

Das Baden, Bespritzen, Sichwaschen oder Waschen bei diesen Festen entspricht dem Baden der Sonne, setzt die Menschen und ihr Tun in Einklang mit der Sonne. Es verhält sich damit ganz ähnlich wie mit den früher erwähnten charakteristischen Handlungen der Sonnenfeste, wo wir die gleiche Übereinstimmung beobachten konnten. Die Sonne tanzt und die Menschen tanzen, die Sonne springt und die Menschen springen, die Sonne schaukelt und die Menschen schaukeln, die Sonne rollt und die Menschen drehen sich, die Sonne läuft und die Menschen laufen, die Sonne fährt und die Menschen fahren, die Sonne leuchtet und wärmt und die Menschen entflammen Feuer aller Art usw. Dazu kommen dann noch die mancherlei Symbole, die Räder, Scheiben, Bälle, Eier, die der Mensch in Bewegung setzt, wie die Sonne sich bewegt u. dgl. m. In lebensvollem, festfreudigem Tun setzen die Menschen sich in Einklang mit dem lebenwirkenden, freudespendenden Tagesgestirn.

Wir erwähnen endlich noch kurz der Brunnenfeste und Wasseropfer, die, zu denselben Zeiten geübt, den Zweck zu haben scheinen, auch dem irdischen Wasser Ehre zu erweisen und seinen Segen den Menschen zu sichern. Schon zu Weihnachten wirft man z. B. in Deutschböhmen Nüsse in den Brunnen, damit das Wasser nicht ausgehe [2]. Dramatischer sind die alten Maibrunnen-

[1] Nach brieflicher Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt.
[2] Nach mündlicher Mitteilung meiner Haushälterin R. Redl.

feste, wie sie an einigen Orten Deutschlands und Englands noch fortleben. So werden z. B. im Oberbergischen am Maiabend die Trinkquellen gereinigt, brennende Lämpchen und Kerzen an die nahestehenden Bäume befestigt und unter Gesängen bewacht. Am anderen Morgen werden die Brunnen mit Blumen und Kränzen geschmückt, auch Eier zwischen die Blumen am Brunnenrande gelegt. Dazu werden bestimmte Lieder gesungen. Nachmittags werden aus den Eiern Kuchen gebacken, die man dann beim Maireigen gemeinsam verzehrt [1]. In England tritt namentlich das Maibrunnfest in Tissington, einem Dorf in Derbyshire, hervor. Dort werden die Brunnen mit Blumen, Kränzen und Girlanden aller Art aufs reichste geschmückt, der Tag wird als großes Fest, auch mit Gottesdienst, Prozession und Gesängen, desgleichen mit ländlichen Spielen gefeiert, und die ganze Nachbarschaft nimmt daran teil [2]. Brunnenfeste finden aber auch zu Johannis statt, z. B. in einigen hessischen Orten. So setzt man in Wolfhagen an diesem Tage frühmorgens dem Brunnen einen großen bunten Kranz von Feld- und Wiesenblumen auf. In Eschwege ziehen „die zu einem Brunnen gehörigen Burschen und Mädchen feierlich an den Brunnen, zieren ihn mit einer aus weißen Lilien angefertigten Krone, und gehen oder tanzen einige Male um ihn herum, bevor sie sich wieder entfernen, um das Fest mit einem Balle zu beschließen". In Treisa bekränzen die Schulkinder am Johannistage das sog. Johannismännchen, eine kleine steinerne Statue auf dem obersten Brunnen, und in Fulda werden die Brunnen von den Mädchen aufs schönste mit Blumen geschmückt, woran sich noch allerlei festliche Bräuche anschließen, Kinderprozession, Maienschmuck, eine Brunnenzeche am folgenden Sonntag u. a. m. Am Rhein pflegt man auch zu Johannis an verschiedenen Orten die Brunnenreinigung vorzunehmen und damit ein Fest zu verbinden, und in Rothenburg wirft man an diesem Tage ein Laib Brot in den Neckar, damit der Fluß

[1] Die Eier am Brunnenrande, auch die Lichter, deuten vielleicht doch auch hier auf die Verbindung der Sonne mit dem Wasser, die diesen Festen so charakteristisch und von uns schon mehrfach bemerkt ist.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 181. 182.

nicht wild wird. In Ostende nimmt man sogar zu Johannis eine Einsegnung des Meeres vor[1]. Jedenfalls beweisen all diese Bräuche die enge Verbindung auch des Wassers und der das Wasser beherrschenden Mächte mit den Sonnenfesten, die sich nun schon für uns zu Sonnen- und Regenfesten, zu Feuer- und Wasserfesten erweitert haben. Da aber Sonnenfeuer und Wasser das Leben der Vegetation wirken und dadurch auch das Leben der Tierwelt, dürfen wir diese Feste wohl jetzt schon als „Lebensfeste“ bezeichnen.

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 239. 240.

VEGETATIONSBRÄUCHE DER LEBENSFESTE.

MAN könnte die Feuer- und Wasserfeste auch Vegetationsfeste nennen, schon aus dem Grunde allein, weil der bei denselben so energisch geübte Sonnen- und Regenzauber doch hauptsächlich den Zweck hatte, die Vegetation in üppiger Fülle gedeihen zu lassen. Diese Feste verdienen den Namen aber auch noch aus anderem Grunde. Die Vegetation in der mannigfaltigsten Gestalt von Kräutern, Blumen und Baumzweigen, Kränzen und Girlanden, großen und kleinen Bäumen, Stäben und Stöcken, Gras und Stroh, spielt bei denselben eine mächtig hervortretende Rolle, es ist mit ihnen eine solche Fülle von Vegetationsbräuchen verbunden, daß sich einem oft unmittelbar und gleichsam sinnlich der Eindruck aufdrängt, hier handle es sich in erster Reihe um Vegetationsfeste, z. B. beim lettischen Lihgo-Fest um die Sommersonnenwende. Eine Menge dieser Vegetationsbräuche mußten schon im Verlaufe unserer bisherigen Darstellung erwähnt werden, doch mehr gelegentlich und um anderer Bräuche willen, die mit ihnen verbunden auftreten. Es erscheint nun aber doch wünschenwert, ja notwendig, einen zusammenfassenden Überblick dieser Bräuche zu geben, wenn uns auch die Massenhaftigkeit des sich herandrängenden Stoffes bedeutende Beschränkung auferlegt. Es ist nicht leicht, aus der Fülle desselben immer die passende charakteristische Auswahl zu treffen und bei all den vielen Übergängen eines Brauches in den anderen, den unzähligen Schattierungen und Variationen, die rechte Gruppierung zu finden. Dennoch muß der Versuch dazu gemacht werden.

Wir werden die vielen verschiedenen Vegetationsbräuche der Sonnenfeste — die übrigens keineswegs alle ausschließlich auf diese Feste beschränkt sind, wie ja Feuer und Wasser ebenfalls auch außerhalb dieser Feste zum Teil ähnlich verwandt werden — etwa unter den folgenden Gesichtspunkten gruppieren können, um Ordnung in die Fülle zu bringen und eine Übersicht zu gewinnen. Wir unterscheiden:

1. Das Pflücken von Kräutern, Blumen und Zweigen, das Winden von Kränzen und Girlanden, das Ausstatten und Schmücken der Menschen, des Viehs, der Häuser und Ställe mit alledem; auch das Werfen von Kräutern, Blumen und Zweigen oder anderen Vegetationsprodukten a) in das Feuer; b) in das Wasser.

2. Das Tragen und Aufpflanzen eines Baumes (des Maibaumes), als des verehrten Vertreters der Vegetation und der in ihr wirkenden Kraft; der mit Früchten, Bändern u. dgl. m. geschmückte Baum kann örtlich auch durch den geschmückten Zweig vertreten werden (Eiresione); auch der Baum, dann aber in der Regel der nicht geschmückte, wird a) dem Feuer, b) dem Wasser überantwortet.

3. Das Tragen von Stäben, Zweigen und Ruten, das Berühren und Schlagen mit denselben, Schlagen von Menschen (namentlich Frauen), Vieh und Pflanzen, das Hineinstecken derselben in die Erde (Garten, Acker), Häuser, Ställe u. dgl.

4. Das Streuen von Gras, Heu, Schilf, Stroh, Zweigen u. dgl. m.

Man sieht, daß fast alle die wichtigeren Teile der Vegetation bei diesen Bräuchen irgendwie zur Geltung kommen. Es scheint, daß der Mensch sich und alles, was sein ist, mit der ganzen Vegetation in Berührung, in nächste Beziehung zu setzen sucht. Der Vegetationsschmuck, der in Blumen, Kränzen, grünen Zweigen und Bäumen zum Ausdruck kommt, macht vielfach den Eindruck der unmittelbaren, naiven Freudenäußerung, entsprungen aus dem so wohlverständlichen Glücksgefühl inmitten des Grünens und Blühens vor allem der sommerlich üppigen Natur. Diese Freude hat wohl auch gewiß von Anfang an bis auf die jüngste Zeit ihren Anteil an diesen Bräuchen, es soll auch das früh sich regende ästhetische Moment bei denselben nicht geringgeschätzt werden, allein wir können ebensowenig daran zweifeln, daß sehr reale Zwecke doch

wohl im Vordergrunde standen und daß sie es in erster Reihe sein dürften, die die getreue Überlieferung solches Tuns von Kind auf Kindeskind, durch Jahrhunderte und Jahrtausende, bewirkt haben. Oft genug finden wir diese Zwecke ganz naiv und unzweideutig ausgesprochen, und zwar läßt sich da in der Hauptsache ein Doppeltes unterscheiden. Die Bräuche bezwecken:

1. Das Gedeihen, Wachstum und Fruchtbarkeit in der Vegetation, bei Menschen und Vieh zu fördern;

2. böse und schädliche Einflüsse aller Art abzuwehren, als z. B. Dämonen und Hexen, Krankheiten, Hagel und Unwetter, Insekten, Würmer und sonstige störende oder gefährliche Tiere u. dgl. m.

Das kommt beides im Grunde auf dasselbe hinaus. Der negative Reinigungs- und Abwehrzauber ergänzt ganz natürlich den positiven Wachstums- und Fruchtbarkeitszauber. Beides vereint sich zu demselben großen Zweck: allseitiges Gedeihen und kräftiges Weiterblühen des gesamten Lebens, der Menschheit, wie auch der Tier- und Pflanzenwelt, soweit dieselbe im Dienste des Menschen steht und sein Gedeihen fördert. Es ist also im wesentlichen dasselbe, worauf auch die Feuer- und Wasserbräuche, direkt oder indirekt, positiv oder negativ, hinauslaufen: Förderung des Lebens, soweit es dem Menschen wert, dienlich und gut ist. Feste des Lebens könnten wir darum jetzt schon unsere Sonnenfeste, die vereinigten Feuer-, Wasser- und Vegetationsfeste nennen. Mehr und mehr erweitern sie sich unserem Blicke und nur ein umfassenderer Ausdruck will noch passend erscheinen.

KRÄNZE, BLUMEN, KRÄUTER.

Den Eindruck eines Vegetationsfestes macht vor allem das sommerliche Sonnwendfest. Wie die Letten dasselbe feiern, welche Rolle bei demselben das Kräutersammeln, die Umzüge im Blumen- und Blätterschmuck, die grünen Baumzweige usw. spielen, hat Pastor Bielenstein mit bekannter Meisterschaft dargestellt[1].

[1] Baltische Monatsschrift, Jahrgang 1874. „Das Johannisfest der Letten".

Aus der Schilderung eines Johannisabends, den Bielenstein auf Pastorat Sieckeln-Born, im kurischen Oberlande miterlebte, seien einige hierher gehörige Stellen mitgeteilt: „Mit Sonnenuntergang sah man schon einzelne Weiber oder kleine Gruppen an den Feld- oder Grabenrändern die nötigen Johanniskräuter suchen und pflücken. Nach dem Abendessen kamen zwei Chöre langsamen, feierlichen Schrittes über den Hof hergezogen zur Veranda des Pastorats, wo die ganze Familie sich versammelt hatte. Die Gestalten der Nahenden waren kaum zu erkennen; sie hielten große Büschel Kraut, Gras, Blumen in den Armen und trugen riesige Kränze auf dem Kopfe, die über das Gesicht weit herabhängend um so weniger erblicken ließen, was da heranzog, als der ganze Chor dicht zusammengedrängt und, wie es schien, an den Armen einander fassend, eigentlich wie ein großer Gras- oder Blumenhaufen sich näherte. An den Stufen der Treppe angelangt, stülpten die Weiber oder Mädchen den nächststehenden Gliedern der Pastorenfamilie von ihren großen Kränzen welche auf den Kopf, den fernerstehenden wurden solche in einer fast gefährlichen Art zugeworfen, und vor den Füßen der Pastorin wurde ein Berg von Gras und Blumen aufgehäuft. Dabei erscholl nun der Gesang, im wesentlichen dieselben vierzeiligen Verse, die in ganz Kur- und Livland von altersher gesungen wurden oder noch gesungen werden. — Als Belohnung und Dank für die Kräuter, die getrocknet den Kühen im Winter vor dem Kalben zu je drei Malen als stärkendes Medikament gereicht werden, wurde den Sängerinnen beider Parteien reichlich Brot und Käse nach alter Sitte gespendet. — Die Letten, wie die alten Lieder bezeugen, pflücken als Johanniskraut alles Mögliche, doch nur am Johannisabend. Wenigstens soll das am Johannismorgen (24. Juni) nach Sonnenaufgang gepflückte nicht mehr Kraft und Segen haben[1]." Wie das Fest in Livland, in Stadt und Land, bei Deutschen und Letten, sich entwickelt, davon hat uns Lilly von Vietinghoff eine poetisch-reizvolle Schilderung geboten[2]. Ich kann es mir nicht

[1] A. Bielenstein, Reiseskizzen aus dem Oberlande, Baltische Monatsschrift, Bd. XXIX, Jahrgang 1882, S. 634—636.

[2] Vgl. Lilly Baronin von Vietinghoff, Was die Großmutter er-

versagen, einige Züge derselben hier in etwas gekürzter Form mosaikartig zusammenzustellen. Voran geht die Schilderung des sogenannten Krautabends in Riga, wie der Vorabend des Johannisfestes dort sehr charakteristisch heißt, — dann folgt die ländliche Festfeier. Die dabei geübten Bräuche spielen in mehrere der vorhin aufgestellten Kategorien hinein.

„Johannistag! du blumengeschmückter! Pfingstfestes Maien waren nur arme Gaben gegen deinen Reichtum an Farbe und Duft. Wo nur die Leute all die Kränze und Riesensträuße hernehmen? Wenn ihr am Abend vor Johannistag in der Großstadt am Stromufer spazieren ginget, ihr meintet, Flur und Gärten müßten öde dastehen, daß nicht ein einziges Blümchen ihnen übrig gelassen. Berge von Rosen, von Nelken, von schönen vornehmen Blüten, neben Bergen von Kornblumen, Skabiosen und all der anspruchslosen Wiesenpracht! Aber wo sollten sonst auch die armen Städter ihre Kränze hernehmen zur morgenden Feier? und ein Bübchen oder Mädchen ohne Kranz? sollte sich's da nicht viel ärmer dünken, als wenn's Weihnachten kein Licht und keinen Lebkuchen erhalten! Und sie haben auch alle ihren Kranz oder Strauß. Braucht er doch nicht schön zu sein. Ist's doch genug, wenn einige Kornraden und das gelb und lila blühende Johanniskraut nebst einigen Fliederblüten, oder Farrenstengel nebst Dotterblumen und Schwalbenaugen in dem braunen, irdenen Kruge stehen. Und wenn ihr's garnicht wüßtet, was heute für ein Tag, der weißgescheuerte Fußboden verriete es euch, denn daß die ziemlich dick gestreute Sandlage mit geschnittener Kalmus-Wurzel untermischt ist, bedeutet ein Fest. Und wie der würzige Schilfgeruch sich mit den Blumen verbindet! Wahrhaftig, wenn ihr die Augen schließt, ihr könntet meinen, vor euch liege der plätschernde See im Walde und das Schilf wiege sich, und um die rötlichen Wurzeln murmele leise gurgelnd das Wasser; rings duftet es von feuchtem Moos, von allerlei Kraut und Blumen."

„Aber das Wagengerassel draußen auf der Gasse bringt euch die Großstadt wieder ins Bewußtsein, die heute einen bunten

zählte. Bilder und Märchen für die Frauenwelt (Dorpat—Riga—Leipzig 1885), S. 150—157.

Traum träumen will von Sommerlust und Pracht. Körbchen, zierliche kleine Sonnenschirme, Reifen, alles aus Weidenmark gefertigt, seht ihr draußen feilgeboten, und all die Kinder, die solche kleine Herrlichkeiten erstehen, gehen ganz glücklich mit ihrem Schatze weiter. Und der Geruch von Krauseminze und Kümmel, von Kamillen und Flieder, von frischen und getrockneten Arzneikräutern, der sich unter den Blumenduft mischt, wenn du an einzelnen der Handelstische vorüberkommst! Und zwischen all dem Blumengebirge und dem Blumenfeld stehen Kuchenbuden und Fruchtkörbe. Die Verkäufer rechneten richtig, all die Hunderte von kleinen Booten, die an dem Ufer des stolzen Stromes schaukeln, lassen sich bald von ihm hinaustragen zu einer Lustfahrt. Es gilt nur abzuwarten, daß die Sonne ein wenig niedriger sinke." Dann krönen Feuerwerk und Musik den festlichen Abend.

„Johannistag! auch auf dem Lande bist du der kranzgeschmückteste, blumenumwobenste aller Tage des ganzen Jahres. Die Kinder sind schon am Vorabend in großer Erwartung." Und nun kommen sie, „eine Schar von Mägden und Weibern, beladen mit Kränzen und großen Bündeln von zusammengerafften Blumen und Gräsern. Eine der Frauen ist die Vorsängerin, und die andern wiederholen den Refrain des Liedes, sie treten auf die Hausfrau zu und setzen ihr einen Kranz über den andern auf den Kopf. Ein Glück nur, daß die meisten Kränze so groß sind, daß sie auf den Hals hinunter fallen, einige über die Schultern weg, sonst müßte die arme Mutter einen babylonischen Turm auf dem Kopfe tragen. Sie wird förmlich mit Blumen überschüttet und reicht jeder Spenderin ein Glas Bier und einige Semmeln, während der Chor unermüdet fortsingt." Aber auch die anderen Glieder des Gutshauses werden ähnlich bedacht, „ein jedes wird bekränzt und besungen. Und die Kranzwinderinnen haben sich selbst am wenigsten vergessen. Riesig breit geflochtene, sehr wenig geschmackvolle Girlanden liegen über dem landesüblichen Kopftuch. Und morgen (am Johannistag) prangt das Haus im Kranzschmuck. Wo nur ein Nagel an einer Säule, einer Wand, einer Tür, da hält er einen Kranz. Es ist ja Johannistag, da darf's an Blumen nicht fehlen. Die Kühe

kommen mit blumengeschmückten Hörnern nach Haus, an der Stalltür prangt ein Kranz, und wenn der Pferdeknecht seine Tiere liebt, dann hängt er ihnen einen an ihre Krippe."

Der Sitte, die Tiere an diesem Tage zu bekränzen, gedenkt auch ein lettisches Johannisliedchen:

> Alle warten auf das Johannisfest, lihgo!
> Die Hirten warten, die Kühe warten:
> Den Hirten (bringt es) Käse, den Hirten Milch,
> Den Kühlein Birkenkränzlein[1].

Mag man in der Kranzform ein Sonnensymbol erkennen oder nicht, — auf jeden Fall repräsentiert die Fülle der Kränze den üppigen Segen der Vegetation, dessen man sich feiernd freut und den man als ein Heiltum und wie eine Gewähr fortdauernder Lebens- und Wachstumskraft allem zuteilt und anhängt, was der Mensch liebt und wert hält. Der Lihgo-Gesang bei den Umzügen der Kranzwinderinnen hat zweifellose Beziehung auf die Sonne und ihr festfrohes Schaukeln. Mancherlei Kraute, zu Johannis gepflückt, schreibt man hier wie auch anderswo heilsame Wirkung zu. Dämonen abwehrende Kraft liegt nach dem Glauben der Letten speziell auch noch in den Zweigen des Pihlbeerbaumes, d. i. der Eberesche, mit denen man noch heutigen Tages am Johannisabend die Roggen- und Gerstenfelder besteckt, gegen Hexen! Solche Zweige werden im Stall in die Oberlage und in das Vordach gesteckt. Ein Ast wird an dem Bettpfosten am Kopfende befestigt und bleibt dort das ganze Jahr als Schutz. Er muß von einem Baume genommen werden, dessen Wipfel unversehrt ist. Das ist aber nicht ganz leicht, weil die laumas, d. h. die Alpgeister, gern die Spitzen abbeißen[2], ein Aberglaube, der sich ganz entsprechend auch z. B. in Oldenburg findet[3]. Die Eberesche spielt jedoch nicht allein diese Rolle, auch werden

[1] Briefliche Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt, Brief vom 17. März 1904. [2] Briefliche Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt.

[3] In Oldenburg glaubt man, daß die Hexen in der Johannisnacht Zusammenkünfte halten, bei denen sie Kronenspitzen oder Kapseln der Queken, d. h. Ebereschen, als Kohl verzehren! Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 224.

nicht nur Zweige, sondern auch ganze Bäume, meist wohl junge Bäumchen ähnlich verwendet. Bielenstein erwähnt mehrfach das Schmücken von Haus, Stall, Kleete, Feld usw. mit grünen Laubzweigen und Bäumen (Maien), beim Johannisfest der Letten (z. B. S. 13. 17), und er gibt unzweifelhaft richtig als doppelten Zweck dafür an, Hexen und böse Geister, z. B. Krankheitsgeister, fern zu halten, und Segen und Fülle zu spenden, zu vermitteln (S. 17). Es scheinen vorwiegend Zweige zur Verwendung zu kommen, doch auch ganze Bäume. So heißt es in einem Liede: „Ich pflanzte einen Apfelbaum In die Mitte des Viehhofs Für die Hexen herumzuklettern, Wenn sie in der Johannisnacht umhergehen", wozu B. bemerkt, „daß darüber der Weg in den Stall vergessen wird[1]." Hier ist die apotropäische Bedeutung klar ausgesprochen, aber auch die allgemeine Segensbedeutung erwähnen die Lieder, z. B. wenn eins singt: „Ich pflanzte eine Eiche gerade in die Mitte des Hofraums, daß sie wachse, daß sie Blätter trage, bis zum nächsten Johannisfest" (Variante: „Ich pflanzte eine Eiche In meinen Viehhof usw.). Dazu bemerkt Bielenstein: „Als Zeichen des Dankes und Symbol des Segens, der in Haus und Hof bleiben soll, wird von den scheidenden Johannisabend-Gästen (in Lenewarden) ein Eichenast mitten in den Hofraum eingesteckt." (B. Johannisfest der Letten S. 3. 4.) Der Ast repräsentiert also den Baum und das Lied singt in poetischer Übertreibung von einem Baume, wo nur ein Ast zur Verwendung kommt. Daß gerade der Eichbaum als Symbol dauernden Segens gilt, begreift sich leicht, bei dem edlen, starken, langlebigen Baume.

Das Pflücken und Verwenden heilbringender Kräuter, das Winden, Tragen und Anstecken von allerlei Kränzen ist auch sonst bei den europäischen Ariern beim Mittsommerfest, aber auch bei

[1] Auch andere Abwehr kommt vor; vgl. das Lied „Ich mache für meine lieben Kühe einen Stall voll Nadeln, daß sich die Hexen erstechen beim Umhergehen in der Johannisnacht"; oder „Flieg, Hexe, schräg durch die Luft, nicht in meinen Hof! Mein Hof ist mit Eisen beschlagen, die Dächer sind mit Nadeln gedeckt", d. h. eiserne Geräte, wie Beile, Sensen usw. werden gegen Verzauberung an die Schwellen oder aufs Dach der Ställe gelegt oder in die Wandritzen gesteckt. (Brief von A. Feldt, 8. April 1904.)

den andern hierher gehörigen Festen weit verbreitet. Allerlei heilsame Wirkungen werden von solchem Tun erwartet.

So berichtet Sebastian Frank im „Weltbuch" aus Deutschland: „An S. Johanstag machen sie ein Simetfeuer, tragen auch diesen Tag sundere Krenz auf, weiß nicht aus was Aberglauben, von Beifuß und Eisenkraut gemacht, und hat schier ein Jeder ein blau Kraut, Rittersporn genannt, in der Hand: welches dadurch in das Feuer siehet, dem thut dies ganz Jahr kein Aug weh. Wer vom Feuer heim zu Haus weg will gehn, der wirft dies sein Kraut in das Feuer, sprechende, „es geh hinweg und werd verbrennt mit diesem Kraut all mein Unglück"." Jakob Grimm fügt der Mitteilung dieser Notiz die treffende Bemerkung hinzu: „Gerade so sollten an demselben Johannistag die Fluten des Wassers alles Unheil mit sich fortschwemmen". Es stimmt dazu auch die vorher von ihm mitgeteilte Angabe von Reiske über das Sonnwendfeuer: „Das Feuer wird unter freiem Himmel angemacht, vom jungen und gemeinen Volke darüber gesprungen, allerhand Kraut darein geworfen: gleich ihm möge alles ihr Unglück in Feuer und Rauch aufgehn"[1].

Es macht den Eindruck, daß die besonderen Kräuter, zur Festzeit gepflückt, allerlei Übel, Krankheitsmächte u. dgl. ableiten und auf sich nehmen, was dann mit ihnen zusammen in der reinen Flamme verschwindet. Auch in der früher angeführten Verordnung des Nürnberger Rats gegen die Sonnwendfeuer wird „Anzündung gewisser Kräuter und Blumen" erwähnt, jedoch ohne Begründung des Brauches. Die Motive brauchen nicht durchaus dieselben gewesen zu sein, wie in den zuerst angeführten Fällen. Wenn z. B. der Maibaum feierlich verbrannt wird und geradezu den Mittelpunkt des Festfeuers bildet, dann hat das offenbar den Zweck, diesen Repräsentanten der Wachstumskraft in der Vegetation — den Vegetationsdämon, wie Mannhardt sagt — durchs Feuer gehen zu lassen, das das Sonnenfeuer repräsentiert, ihn also sym-

---

[1] Vgl. Grimm, D. Myth., 4. Aufl., S. 514. 515. Auch in Spanien wirft man Blumen und Kraut in die Flamme des Johannisfeuers, vgl. Grimm a. a. O., S. 518.

bolisch des Sonnensegens recht gründlich teilhaft zu machen. Und wenn in Frankreich, in Poitou, beim Johannisfeuer Hausväter mit einem Büschel Wollkraut und einem Nußbaumlaubast durch die Flamme streifen, um beide dann nachher über der Tür des Viehstalles zu befestigen[1], dann waltet offenbar der Glaube vor, daß jenes Streifen durch die Flamme Büschel und Ast besonders heilkräftig und segenbringend macht, ebenso wie auch die Brände und Kohlen der heiligen Feuer als Heiltum gelten und gegen allerlei Schaden und Gefahr verwendet werden.

In Dänemark pflegt man zu Johannis allerlei heilsame Kräuter zu sammeln und in den Häusern aufzustellen. In Frankreich werden gleichfalls heilsame Kräuter am Vorabend des Johannisfestes gesammelt; sie sollen gegen mancherlei Übel helfen[2]. Die Wirkung solcher Heilkräuter ist, wie man sieht, hier und anderswo nur an den festlichen Tag, nicht an das Feuer, gebunden. In England tanzt man um die Flamme des Johannisfeuers, bekränzt mit Mutterkraut (motherwort) und Verbenen, mit Veilchen in den Händen[3]. Die Kölner Frauen erscheinen bei dem früher geschilderten Johannisbad zum Teil mit Gewinden wohlriechender Kräuter umgürtet[4]. Bei den Russen versammeln sich Jünglinge und Mädchen „blumenbekränzt und mit heiligem Kraut umgürtet" beim Johannisfeuer[5]. Wir sahen schon früher, daß die Bewohner des Gouvernements Archangel beim Johannisbad das Kraut Kupalnitza in den Fluß streuen (vgl. oben S. 256). Ähnlich nehmen die Serben in der Frühe des Georgentages das schon erwähnte Bad im Mühlradwasser, nachdem sie zuvor gewisse Kräuter in dasselbe hineingestreut[6]. Es liegt wohl am nächsten anzunehmen, daß durch die Kräuter in beiden Fällen das Bad besonders heilkräftig werden soll, — und es wäre nicht undenkbar, daß auch das Werfen bestimmter Kräuter in das Sonnwendfeuer ganz ähnlich dazu dienen könnte, demselben noch größere Kraft und heilsame Bedeutung zu verleihen.

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517.
[2] Vgl. Grimm a. a. O., Bd. III, S. 485 (Aberglaube aus Frankreich Nr. 4).
[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517. 518.
[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 489.
[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519.
[6] Vgl. Grimm a. a. O., S. 493.

Kräuter, Blumen und Kränze spielen aber nicht nur beim Mittsommerfest eine Rolle. Nach deutschem Glauben haben z. B. auch die am Morgen des Gründonnerstags — also zur Osterzeit — und die am Himmelfahrtstage gepflückten Kräuter besondere Heilkräfte [1]. Ähnliches finden wir auch anderwärts, und man muß schon a priori erwarten, daß bei den Frühlingsfesten analoger Glaube waltet wie zu Johannis. In Schwaben werden am Himmelfahrtstage Kränze von weißen und roten Blumen über die Stalltüren gehängt. Das schützt angeblich gegen den Blitz [2]. Bei dem altrömischen Frühlingsfeuerfeste der Palilien am 21. April wurde auf dem Lande der Schafstall mit Laub und grünen Zweigen besteckt und an der Tür ein großer Kranz aufgehängt. Schon Mannhardt hat ganz richtig damit die nordeuropäische Sitte verglichen, am Johannisabend die Stuben und Haustüren, wie zu Pfingsten, mit grünen Zweigen zu schmücken. Er erinnert an Danzig, wo man noch neuerdings zu Johannis Birkenzweige über den Haustüren befestigte; an Schottland, wo man am Johannisabend in den Wald ging und Zweige heimbrachte, die über den Türen befestigt wurden; an London, wo einst alle Türen, Haus bei Haus, von grünen Birkenzweigen überschattet waren, dazu geschmückt mit Fenchel, fetter Henne, weißen Lilien, vielen Kränzen von schönen Blumen und brennenden Lampen. Er bemerkt ferner ganz richtig, daß diese grünen Büsche augenscheinlich eins seien „mit den vor Haus oder Viehstall am Maitag zur Vertreibung der Hexen und Gewinnung von Milchreichtum aufgepflanzten Maibüschen und aufgehängten Kränzen“ [3]. Die schwedische Sitte, zum Johannistag in Stadt und Land jedes Zimmer und jede Haustür mit Laub und Blumen zu schmücken [4], gehört natürlich auch hierher.

Beim altrömischen ländlichen Palilienfest pflegte man aber auch einen Lorbeerast nebst Zweigen vom Ölbaum, Fichte oder Sadelbaum im Feuer zu verbrennen. Diese Zeremonie wird als eine Akkumulation der vorausgegangenen, schon früher von uns er-

[1] Vgl. Wuttke a. a. O., S. 18. 21. [2] Vgl. Wuttke a. a. O., S. 21.
[3] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 310. 311.
[4] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 159.

wähnten Räucherung mit Schwefel gefaßt und gilt als eine aus dem griechischen Apollokult durch die Römer entlehnte Purgation, von welcher man Befreiung von Sünden und Übeln, und infolgedessen reiche Korn- und Weinernte, Kindersegen u. dgl. erwartete [1]. Ob entlehnt oder nicht, — die griechisch-römische Sitte erinnert sehr deutlich an das früher erwähnte Hineinwerfen von gewissen Kräutern, Blumen oder Zweigen in das Johannisfeuer bei den nördlicher lebenden arischen Völkern. Befreiung von Übeln wurde da ausdrücklich als Zweck angegeben, — die antike Form der Sitte verstärkt aber zugleich die früher geäußerte Vermutung, daß durch solche Zutaten andererseits auch die heilende und reinigende Kraft des festlichen Feuers vielleicht gesteigert werden soll, wie die des Wassers durch die in dasselbe hinein gestreuten Kräuter.

Aus Indien ziehen wir zum Vergleich ein paar schon früher erwähnte Volksbräuche heran. Wir erinnern daran, daß beim Feste des Sonnengottes Vishṇu in Malayalam es Sitte ist, ein großes Rad, das Symbol des Gottes, aus Blumen zu verfertigen und in den Vorhöfen der Häuser aufzustellen [2]. Ferner daran, daß bei dem gleichfalls vischnuitischen Drobede-(Drâupadi-)Fest der (ebenfalls schon besprochene) Lauf über das Feuer von Leuten ausgeführt wird, die mit Blumenkränzen und Girlanden geschmückt sind. S o n n e r a t bemerkt dazu, daß das versammelte Volk die Feuerläufer um einige der Blumen bittet, mit denen sie bekränzt waren, und dieselben mit vieler Ehrfurcht aufbewahrt [3]. Offenbar gelten diese gewissermaßen durchs Feuer gegangenen Blumen dann als geweiht, als ein Heiltum, das Segen bringt und Unheil abwehrt, — ähnlich wie die Kräuter und Zweige, mit denen man in Poitou durchs Feuer gefahren ist, oder auch die Brander und Kohlen der Sonnenfeuer u. dgl. m. Es liegen hier offenbar verwandte Sitten und Vorstellungen vor, wie bei den europäischen Ariern. — Ein volkstümliches Sonnenfest im tamulischen Südindien ist das sog. Pongelfest, das am 11. oder 12. Januar be-

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 311.
[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 533 Anm.
[3] Vgl. Sonnerat, Reise nach Ostindien und China, I, S. 208.

ginnt und 3—4 Tage lang gefeiert wird. Es soll die Wendung der Sonne nach Norden feiern und gilt zugleich als Neujahrsfest, — wir dürfen es als Wintersonnwendfest bezeichnen. Bei diesem Feste wird der erste Reis mit Milch im Freien gekocht und das Aufkochen mit dem Freudengeschrei „Pongel, Pongel" begrüßt — offenbar ein volksmäßiges Sonnenopfer, resp. ein Sonnenzauber, wie das früher besprochene Pravargya-Opfer, bei dem ein Kessel mit kochend heißer Milch die Sonne darstellt, und das tägliche Feueropfer mit Milchspende, das als Sonnenzauber gilt. Die Kühe werden bei diesem Feste mit Blumen, Kokosnüssen und anderen Früchten geschmückt durch das Dorf getrieben und können den Rest des Tages ohne Hüter in völliger Freiheit weiden, wo sie wollen [1].

MAIBAUM.

Unter allen Vegetationsbräuchen in Europa tritt aber wohl kein einziger so stark und bedeutsam hervor wie der sog. Maibaum-Brauch, dessen wir schon mehrfach im Verlaufe unserer Untersuchung haben Erwähnung tun müssen. Das Wesentliche desselben besteht in dem Aufpflanzen eines abgehauenen Baumes, der in der Regel des größten Teiles seiner Äste beraubt, in mancherlei Weise geschmückt und behängt, umtanzt und geehrt, ja geradezu als Mittelpunkt der festlichen Feier behandelt wird. Der so geehrte Baum gilt offenbar als Repräsentant des Wachstumsgeistes der Vegetation, der Leben und Fruchtbarkeit wirkenden Kraft in der Pflanzenwelt, — des Vegetationsdämons, wie Mannhardt es ausdrückt, dem wir die gründlichste und feinsinnigste Untersuchung der Maibaum-Sitte verdanken [2]. Der Maibaum ist nicht an den Mai gebunden, wenn auch dieser Monat als eine Vorzugszeit für denselben gelten darf. Am ersten Mai, zu Pfingsten oder zu Johannis wird vornehmlich in germanischen, slavischen, keltischen und romanischen Gegenden, in Deutschland, Österreich,

[1] Vgl. Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter, S. 269.

[2] In seinem „Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme", Berlin 1875.

Rußland, Skandinavien, England und Frankreich die Sitte geübt, und schon im 13. Jahrhundert ist sie urkundlich bezeugt[1]. Wir begegnen ihr aber auch schon am Lätare-Sonntag, z. B. in Böhmen und Schlesien, wo der gefeierte Baum „Sommer" (Lito) genannt wird[2]. Er erscheint ausnahmsweise auch schon zu Lichtmeß, in einer Spielart, als sog. Adamsbaum im württembergischen Saulgau[3]. Weit verbreiteter ist er zu Weihnachten, — denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch der Weihnachtsbaum in die Reihe dieser festlich gefeierten Bäume, der Repräsentanten des vegetativen Lebens hinein gehört[4], wie das Weihnachtsblockfeuer in die Reihe der Sonnenfestfeuer. Daß er mit Gaben aller Art behängt wird, hat er prinzipiell mit den anderen Bäumen dieser Reihe gemein, und auch die so charakteristische Sitte der Schmückung mit brennenden Lichtern darf uns nicht irre machen, denn sie erscheint vereinzelt, gelegentlich auch sonst bei dem Baume der Sonnenfesttage. So werden z. B. in Gelderland am Maiabend Bäume aufgepflanzt, die geschmückt und mit Kerzen besteckt sind. Ähnlich zu Venloo in Limburg, wo am Maiabend jedes junge Mädchen eine Kerze für den Baum herbeibringen muß; beim Einbruch der Dunkelheit steckt man sie an den Baum, zündet sie an und tanzt um den brennenden Maibaum. Auch bei der Maifeier in Dublin erscheint der später zu verbrennende sog. Maibusch mit Lichtern besteckt. Im Obererzgebirge tanzt man zur Sommersonnwende um den sog. „Johannisbaum", eine mit Lichtern besteckte, mit Blumen und Kränzen geschmückte Pyramide aus vier Stäben[5] u. dgl. m. Es ist zwar bekannt, daß unser Weihnachtsbaum sich erst in den letzten Jahrhunderten charakteristisch ausgebildet und rasch ausgebreitet hat, allein auf einen alten Typus dieser Reihe von festlichen Bäumen geht er dennoch zweifellos zurück. Ebenso hat Mannhardt in überzeugendster Weise den Nachweis geliefert, daß auch der sog. Erntemai von dem Maibaum nicht zu trennen ist, sondern

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 160.
[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 156. 157.
[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 246.
[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 249.
[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 244.

demselben Typus angehört, — ein Bäumchen oder ein Zweig, mit allerlei guten Gaben, Früchten u. dgl. behängt, als Repräsentant des Wachstumsgeistes bei der Ernte gefeiert und ehrfurchtsvoll behandelt. Der Urzeit gehörte dieser Erntemai wohl auch nicht an, denn die arische Urzeit kannte noch keinen eigentlichen entwickelten Ackerbau. Als dieser sich dann entwickelte, mag wohl schon sehr früh ganz naturgemäß der Maibaum auch bei der Erntefeier als Erntemai seine Stelle gefunden haben. Das geschah aber zu einer Zeit, wo die asiatischen Glieder der arischen Völkerfamilie sich schon von derselben abgelöst hatten.

Auch das klassische Altertum kannte bereits den Maibaum, resp. den Erntemai, wie wiederum Mannhardt überzeugend dargetan hat. Wenn man im alten Rom am ersten März je einen jungen Lorbeerbaum vor die Türe der Regia, der Curien und die Häuser der Flamines pflanzte, nachdem man die vorjährigen entfernt hatte, dann ist das eine Sitte, die vom nordeuropäischen Maibaumsetzen sich garnicht unterscheidet. Und wenn zugleich im Tempel der Vesta ein neues Feuer angezündet ward [1], dann tritt der Zusammenhang dieser Sitte auch mit den Frühlingsfeuerfesten, wenngleich in anderer Form, doch deutlich zu Tage, denn dies Feuer der Vesta unterscheidet sich, ebenso wie die Feuer in den griechischen Apollotempeln, von den primitiveren Feuern der nordeuropäischen Arier wohl nur durch die inzwischen eingetretene sakrale Stilisierung, resp. die hier eingeführte Permanenz des heiligen Feuers, — ein Punkt, über den wir noch später zu reden haben werden. Bei den Griechen kommt hier vor allem die sog. Eiresione in Betracht, der Segenszweig, ein mit Bändern und Früchten behangener Zweig des Ölbaums oder auch des Lorbeers, der als Wahrzeichen der Wachstumskraft in der Vegetation sich darstellt und von dem nordeuropäischen Erntemai schlechterdings nicht zu scheiden ist [2]. Der ländliche Grundeigentümer pflanzte diesen Segenszweig beim Erntefeste vor der Tür seines Hauses auf und ließ ihn dort ein Jahr lang stehen oder

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 295.
[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 214 ff. 256.

hängen, bis im folgenden Jahr der vertrocknete Zweig mit einem frischen vertauscht ward. Wir hören von Umzügen, die mit diesem Segenszweige beim Früherntefest der Thargelien, im Mai, stattfanden, und einer gottesdienstlichen Begehung, die dem Helios und den Horen galt, d. h. dem Sonnengotte und den von ihm abhängigen Jahreszeiten[1]. Neben solch privater Feier gab es aber auch eine öffentliche, als deren Gottheit Apollon erscheint, der alte Feuergott, der zum Sonnengott, zum Lichtgott im großen geworden war, — und es liegt kein Widerspruch darin, wenn die ländliche Feier dem Helios galt, vielmehr nur eine Bestätigung dafür, daß der Segenszweig mit dem Sonnenkult zusammengehörte. Der Landmann hielt sich, wie es scheint, an Helios, die alte, schlichte Personifikation der Sonne, während ein höher entwickelter und vergeistigter Opferkult jenen hehren, allumfassenden Lichtgott feierte, der als solcher nun auch Sonnengott geworden war, ja dann geradezu mit Helios für Eins gehalten wurde, wie Euripides und andere uns bezeugen. Es fand in Athen eine offizielle Prozession beim Pyanepsienfest[2] zum Tempel des Apollon statt. Ihr voran trug ein Knabe den mit wollenen Bändern und allen möglichen Feldfrüchten behangenen Ölzweig und pflanzte oder hängte ihn vor der Tür des Tempels auf[3]. Zu derselben Zeit, wie das Früherntefest der Thargelien, also im Mai, fand auf Delos das Fest der Delien statt, zu Ehren des Apollon, und die Festteilnehmer aus Athen führten mit dem Erntebündel auch Segenszweige dorthin mit, — und hier wie dort waren Reigentänze mit dem Feste verbunden, wie ja auch zum nordeuropäischen Maibaum der Tanz gehört[4]. Die feierliche Prozession zu Ehren des Apollon bildete ursprünglich nur den Erntezug nach, der anfänglich wohl in jedem Dorfe bei Einbringung der zuerst geschnittenen Garben üblich war[5], und zu diesem Zuge gehörte der

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 221. 217. 218. 228.

[2] Am siebenten Pyanepsion. Die Griechen kannten, wie auch andere Völker, mehrere Erntefeste, — Früherntefest usw. Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 215. 217. [3] Mannhardt a. a. O., S. 221.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 232. 228. 237.

[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 237.

Segenszweig, der Erntemai, die Eiresione. Zu einzelnen Apollon-Heiligtümern in Attika wurde wohl am Thargelienfest eine Lorbeer-Eiresione statt des bekränzten Ölbaumzweiges getragen [1]. Die dem Apoll geweihte Eiresione soll die Erde fruchtbar machen, — sie soll aber auch die Pest abwehren [2], zeigt also gerade jene doppelte, positive und negative, Kraft und Wirkung, welche wir schon zu Anfang dieses Kapitels als den Vegetationsbräuchen dieser Feste, wie den Feuer- und Wasserbräuchen, charakteristisch bezeichnet haben.

Interessant ist endlich noch das uns erhaltene Eiresione-Lied, das arme Knaben auf Bittgängen — z. B. in Samos — zu Ehren Apollons vor den Türen der Reichen sangen, alle Fülle des Segens wünschend [3]. Es erinnert uns gar sehr an so mancherlei Lieder, die in Deutschland von armen Knaben vor den Frühlings- und Sommerfesten von Haus zu Haus gesungen werden, Segen wünschend und Gaben bittend. Das griechische Fest mit dem Segenszweig tritt unseren Maibaumfesten dadurch noch volkstümlich näher [4].

Es scheint, daß auch die Thraker ihre mit Kuchen und Baumfrüchten behangenen Segenszweige hatten, die geplündert wurden, wie das auch sonst beim Maibaum und Erntemai vielfach statthat. Auch eine Wassertauche scheint mit der Sitte verbunden gewesen zu sein, wie sie sich beim Maibaum und Erntemai findet [5]. Da die Thraker ein arischer, den Griechen benachbarter Volksstamm waren, kann uns das in keiner Weise wundernehmen.

Der europäische Maibaum zeigt mancherlei Formen. Er er-

---

[1] Mannhardt a. a. O., S. 242. [2] Mannhardt a. a. O., S. 240. 257.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 243 ff.

[4] Das Eiresione-Liedchen wird, natürlich mit Unrecht, dem Homer zugeschrieben. Schon Aristophanes erwähnt die griechische Eiresione und ist das Alter der Sitte damit gesichert. Da die Eiresione vom nordeuropäischen Maibaum und Erntemai sich nicht trennen läßt, so wird dadurch auch das Alter dieser letzteren bestätigt und der ohnehin wenig einleuchtende Gedanke, der Maibaum könne auf christlicher Symbolik beruhen und erst mit dem Christentum sich eingebürgert haben, erscheint ganz unmöglich. Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 295—297.

[5] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 258. 259.

scheint geschmückt und mit allerlei guten Dingen behangen oder auch ungeschmückt, einzeln oder auch in der Mehrzahl. Der ungeschmückte Baum tritt insbesondere da auf, wo eine Verbrennung stattfindet[1], wo der Baum durchs Feuer gehen muß und insbesondere wo dieser Akt den Gipfelpunkt der Festfeier bildet. Der einzelne Baum wird gewöhnlich für eine ganze Ortschaft an hervorragender Stelle und meist auch in hervorragender Größe aufgepflanzt. Man setzt aber auch eine Mehrzahl von Bäumen vor die Häuser hervorragender oder geliebter Personen, und namentlich ist es an vielen Orten Brauch, daß die Burschen ihren Mädchen Maibäume vor das Haus pflanzen. Beides kann sich ganz wohl verbinden, wie z. B. im Elsaß, wo die Burschen den geliebten Mädchen ihre Maien stecken, während die Kinder den großen Maibaum umtanzen[2]. In Schweden spielt die Errichtung der Mittsommerstange, der Maistange oder des Maibaums zu Johannis in Stadt und Land eine sehr große Rolle. Man pflanzt sie auf jedem Hofe oder auf freiem Felde auf und tanzt um dieselbe herum; in Stockholm aber wird am 22. Juni ein förmlicher Markt mit Laubzweigen und kleinen Maistangen für die Kinder abgehalten[3]. Der Maibaum wird nicht nur vor die Tür oder auf dem First des Hauses, sondern auch auf die Düngerstätte oder vor dem Viehstall aufgepflanzt, ja vielfach erhält ein jedes Stück Vieh, Kühe wie Pferde, sein besonderes Bäumchen. Die Kühe sollen dadurch milchreich, die Hexen vertrieben werden[4]. Das erinnert uns lebhaft an die lettische Sitte, nicht nur den Stall mit Kränzen zu schmücken, sondern womöglich jedem Stück Vieh sein Kränzlein zuzuteilen. Man hat deutlich den Eindruck, daß hier zwischen dem Baum und dem Kranz ein wirklicher prinzipieller Unterschied nicht besteht, daß der eine wie der andere dem Viehstand und jedem einzelnen Stück Vieh den

---

[1] Daß der geschmückte, behangene Maibaum von dem nicht geschmückten, der Verbrennung geweihten Maibaum prinzipiell nicht zu trennen ist, hat Mannhardt hinreichend deutlich gemacht. Vgl. Antike Wald- und Feldkulte, S. 260. [2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 164.

[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 159.

[4] Mannhardt, Baumkultus, S. 161.

Segen des Wachstums und der Fruchtbarkeit verleihen, schlimme Einflüsse abwehren soll. Ebenso ließ sich ja auch der Zweig von dem Baume nicht scharf scheiden, und der Erntemai namentlich, zumal die griechische Eiresione, zeigt sich uns als Segenszweig. Offenbar ist der Geist des Wachstums und der Fruchtbarkeit in der ganzen Vegetation die segenbringende Kraft, die bald durch den Kranz, bald durch den Zweig, bald durch den Baum vertreten wird, durch den letzteren nur besonders eindrucksvoll.

Es begreift sich leicht, warum der Maibaum, wie übrigens auch der Kranz und der Zweig, in besonders naher Beziehung zum weiblichen Geschlechte steht. Das Symbol der vegetativen Fruchtbarkeit soll augenscheinlich heilvoll auch auf die animalische Fruchtbarkeit einwirken, nicht nur beim Vieh, sondern auch bei den Menschen, und naturgemäß also vor allem auf die Frauen. Das ist offenbar der ursprüngliche, naiv realistische Sinn der nachmals poetisch verklärten Sitte des Maibaumsetzens vor den Häusern der jungen Mädchen. Der Maibaum ist das Wahrzeichen der Fruchtbarkeit, der Fortpflanzung, des aus dem Schoße der Mädchen erwarteten, neu erwachsenden jungen Lebens. Darum sind es auch oft speziell die Weiber, die den Maibaum aus dem Walde einzuholen haben, mehrfach haben sie das ausschließliche Recht dazu [1]. Auf dieser bedeutsamen Beziehung des Maibaumes zum weiblichen Geschlechte und zur Fortpflanzung beruht auch die Sitte der sog. B r a u t m a i e n, die ebenso wenig wie der Erntemai von dem Maibaumbrauche getrennt werden kann. Auf dem Brautwagen oder vor dem Hochzeitshause pflanzt man grüne Bäume auf, die Brautmaien heißen, oder man bringt auch der Braut einen solchen dar, bisweilen unter Absingung eines Liedes. Die charakteristische Zurüstung des Baumes läßt den Maibaum deutlich erkennen, wie wiederum Mannhardt uns gezeigt hat [2]. Bei den Kleinrussen in Wolhynien trägt der Hochzeitsführer eine

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 183. 211.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 221. 222. — Wenn in Rom am 1. März junge Lorbeerbäume als Maibäume vor bestimmte geehrte Türen gesetzt wurden, dann läuft auch damit parallel die Sitte, das Brauthaus ebenfalls mit Lorber zu schmücken. Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 296.

mit Ähren geschmückte Tanne ins Haus der Braut und diese muß beim Erscheinen derselben ihr Gesicht auf den Tisch legen und sorgfältig verbergen[1], — ein sehr bezeichnendes Verfahren.

Der Baum ist geradezu Symbol des Lebens, das kräftig gedeiht, wächst und sich fortpflanzt. Ebendarum setzt man offenbar auch auf das neu errichtete Haus einen charakteristisch geschmückten Maibaum, den sog. Richtemai, der von den anderen Maien ebenfalls nicht zu trennen ist[2]. Er ist das Wahrzeichen des kräftig gedeihenden, fruchtbaren Lebens, das man dem neuen Hause auf solche Weise symbolisch wünscht und zuteilt.

Die primitivste Form des Maibaums liegt wohl in einem russischen Pfingstbrauche vor. Am Donnerstag nach Pfingsten, dem hlg. Semiktage, ziehen die Bauern wie auch die unteren Schichten der Stadtbewohner in die Wälder hinaus, flechten Kränze und Blumengewinde und hauen eine junge Birke, die sie mit den Kleidern einer Frau, mit Lappen und Bändern behängen und putzen. Ein Lied, das die Mädchen, die den Baum einholen sollen, bei der Wanderung in den Wald singen, spricht von Fleischbrei, Kuhen und Eierspeise, die man den Birken darbringen wolle, — offenbar ein altes Opfer andeutend, von dem nur noch ein festlicher Schmaus im Angesicht des Baumes übrig geblieben ist. Die geschmückte bekleidete Birke wird eingeholt und in einem Hause aufgestellt, wo sie bis zum folgenden Sonntag als geehrter Gast verweilt und die Besuche der Leute empfängt, die unausgesetzt kommen, so daß das Haus in diesen Tagen von Besuchern nicht leer wird. Am Dreifaltigkeitssonntag wird der so geehrte Baum samt den Kränzen und Blumengewinden zu einem fließenden Wasser getragen und dort hinein geworfen. Im Wasser oder im Feuer zu enden, ist ja gewöhnliches Schicksal der Maibäume. Dieser russische Pfingstbaum erhielt aber durch

[1] Mannhardt a. a. O., S. 222. Man könnte in diesem und einigen anderen Fällen in dem Baum fast geradezu ein Sinnbild des Phallus zu sehen geneigt sein.

[2] Vgl. den Nachweis bei Mannhardt a. a. O., S. 218 ff. Derselbe liegt namentlich in dem charakteristischen Aufputz des Richtemais, mit Eiern, Blumen, Bändern, Kranz u. dgl.

die Frauenkleider ein besonders primitiv-persönliches Ansehen, während die Lappen und Bänder uralten Opfer- und Weihschmuck darstellen, wie man aus der über die ganze Erde verbreiteten Sitte schließen darf, heilige Bäume und gewisse heilige Stätten mit Lappen aller Art zu zieren[1]. Im übrigen gilt hier wie auch sonst gewiß das Urteil von Mannhardt: „Der eine Baum, den man einholt, ist symbolischer Vertreter von allen. Nicht die individuelle Baumseele meint man, sondern kollektivisch den Dämon der gesamten Vegetation[2]."

Als ein weitverbreitetes Attribut des Maibaums haben wir schon früher den Kranz kennen gelernt, der vielleicht als ein Sonnensymbol zu fassen ist. Sehr häufig erscheinen auch Eier oder Eierschalen als Schmuck des Baumes. In den Eiern haben wir früher gleichfalls, mit Hinweis auf den gelben runden Dotter Sonnensymbole vermutet, und der mit ihnen geübte Bewegungszauber, der dem Rollen und Werfen der Räder, Scheiben und Bälle durchaus entsprach, bestätigte uns diese Ansicht. Mannhardt sieht in den Eiern vielmehr Sinnbilder des neu keimenden Lebens und es läßt sich nicht leugnen, daß auch diese Deutung ihre volle Berechtigung hat. Vielleicht darf in diesem, wie auch in manchem ähnlichen Falle, eine doppelte Deutung schon als uralt vermutet werden, wodurch das Symbol nur um so wertvoller und gewichtiger erscheinen mußte. Sonnenabbild und Sinnbild neu keimenden Lebens zugleich, — welches Symbol hätte wohl

---

[1] Vgl. Richard Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878, S. 58 ff. „Lappenbäume". — Im Sommer 1903 war ich in Rußland im Gouvernement Grodno in der sog. Puschtscha, dem berühmten Wisent-Revier. Unweit des Dörfchens Gainowka wurde mir im Walde eine heilige Quelle gezeigt, Krinuschka mit Namen. Rund um dieselbe waren auf Schnüren und an den Bäumen Lappen, Tücher, Wäschestücke aller Art in Menge aufgehängt, als Darbringungen der frommen Besucher. Eine von mir dort gefundene Maske aus Birkenrinde deutete auf Mummenschanz. Auch an den Kreuzen und Heiligenbildern, die ich in der Umgegend hie und da an der Straße sah, waren meist eine Menge von bunten und weißen Lappen angebracht. Vgl. Ähnliches im iranischen Kulturgebiete bei M. Hartmann, OLZ 1903, Sp. 361 ff.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 157. 158.

für diese Feste besser gepaßt, die zugleich Sonnenfeste und Wachstums-, Fruchtbarkeits-, ja Lebensfeste in weitestem Umfange waren? Der böhmische Maibaum am Lätaresonntag, der sog. „Sommer", ist mit Eierschalen verziert, auch mit roten und weißen Bändern, bisweilen auch noch außerdem mit Gürteln, Hauben, Perlen, Kränzen u. dgl.[1] Die entsprechenden Tannen- und Fichtenreiser am Lätaresonntag in Eisenach tragen außer allerlei anderen Dingen gleichfalls gefärbte Eierschalen[2]. Die Mittsommerstange oder Maistange zu Johannis in Schweden erscheint ebenfalls mit Kränzen und großen Perlbändern aus Eierschalen geschmückt. Oft ist sie auch auf der Spitze von einem roten Wetterhahn gekrönt[3]. Der Hahn kehrt auch sonst noch öfters als Attribut des Maibaums wieder, z. B. bei den Elbwenden[4]. Erinnern wir uns dessen, daß die Sonne bei den arischen Völkern öfters als ein Vogel gedacht wird, — daß das Vogelschießen, dem Scheibenschießen ganz parallel, den Vogel auf der Stange als Sonnensymbol — entsprechend der Sonnenscheibe — zu zeigen scheint, dann werden wir geneigt sein, auch in dem Hahn auf der Stange ein Sonnensymbol, den Sonnenvogel zu vermuten. Andererseits hat aber freilich auch Mannhardts Ansicht vielleicht ihre Berechtigung, der gemäß dieser Hahn, ebenso wie der Erntehahn beim Erntemai[5], als vogelgestaltiger Getreidedämon zu deuten wäre. Ob auch hier gar eine doppelte Deutung möglich, vielleicht ein innerer Zusammenhang zwischen dem Sonnenvogel und dem vogelgestaltigen Vegetationsdämon denkbar ist, will ich vorläufig dahingestellt sein lassen. Der Maibaum, welcher im Bergischen einem besonders zu ehrenden Mädchen vor die Tür gesetzt wird, besteht in einer schönen Linde, die mit vergoldeten, weißen und bunten Eiern,

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 156.

[2] Mannhardt a. a. O., S. 156. 157.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 160.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 174.

[5] Über den mit dem Erntemai verbundenen Erntehahn oder Herbsthahn vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 198 ff. 203. 206. In Frankreich findet sich statt des Hahnes häufig ein Huhn, eine Taube, eine kalekutische Henne oder dgl. an den Erntemai angebunden, an der geschmückten Brautmaie ebenfalls ein Vogel. Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 206. 222; Antike Wald- und Feldkulte, S. 260.

Blumen und Bändern geschmückt ist[1]. Auch sonst zieren den Wipfel des Maibaumes oft Eier, aber auch Würste, Kuchen und andere Eßwaren[2].

Bisweilen hängen von den Kränzen des Maibaums vergoldete Eier herab; statt derselben finden wir aber auch — z. B. in England — mehrfach vergoldete Bälle von Holz oder Metall. Ebenso erscheint bisweilen statt des wagerecht befestigten Kranzes ein hölzernes Rad[3]. Ich glaube nicht, daß Mannhardt recht hat, wenn er annimmt, daß die goldenen Bälle als Ersatz für die unverständlich gewordenen Eier angebracht wären und daß das hölzerne Rad sich aus dem Kranze entwickelt hätte. Das Rad vielmehr, wie der goldene Ball, sind ganz unzweifelhaft deutliche Sonnensymbole, die hier gewiß am Platze sind, wie ja auch sonst Rad und Ball bei den Frühlings- und Sommer-Sonnenfesten eine wichtige Rolle spielen. Wenn der vergoldete Ball neben dem Ei und anstatt desselben auftritt, das hölzerne Rad mit dem Kranze wechselt, dann scheint mir das vielmehr dafür zu sprechen, daß wir mit Recht auch Kranz und Eier als Sonnensymbole gedeutet haben.

Wenn im Harz zu Johannis die Mädchen die mit bunten Eiern und Blumen geschmückten Tannenbäume, um welche sie tanzen, von links nach rechts, wie die Sonne geht, umdrehen und dazu singen „die Jungfer hat sich umgedreht", — dann sieht Mannhardt darin wohl mit Recht eine Anspielung auf die Sonnenwende[4]. Es braucht aber natürlich darum der Baum nicht etwa die Sonnengöttin darzustellen, er wird nur auch auf solche Weise zu der Sonne in eine nähere Beziehung gesetzt. Eine solche Beziehung zeigt sich auch in der Sitte von Perigord, am Sonnwendabend vor Aufrichtung des Maibaums ein Goldstück durch den Mund zu ziehen, denn gewiß mit Recht nimmt Mannhardt an, daß dieses Goldstück die runde goldene Sonnenscheibe darstelle[5].

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 165 Anm.

[2] Mannhardt a. a. O., S. 169.

[3] Mannhardt a. a. O., S. 176. 177.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 181. 182.

[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 187. — Daß auch im altindischen Opferritual das Gold vielfach als Sonnensymbol verwendet wird, ist eine bekannte

Von den asiatischen Ariern bieten uns wiederum die Inder wertvolles Material für die Vergleichung dar. Wenn beim Vâjapeya-opfer, dem Krafttrunkopfer mit dem stilisierten Wagenrennen, auf einem Pfosten ein Wagenrad aus Udumbaraholz angebracht ist, welches der Brahman besteigt und welches während seines Gesanges nach rechts gedreht wird, dann erkennen wir nicht nur deutlich einen Sonnenzauber, sondern wir werden auch an die europäischen Maibäume mit dem hölzernen Rade erinnert. Desgleichen, wenn bei demselben Opfer der Opferpfosten einen Kranz aus Weizenmehl trägt, zu welchem der Opferer und seine Gattin hinaufsteigen müssen[1], wie wir schon früher gesehen haben, — dann müssen wir wiederum an die europäischen Maibäume oder Maistangen denken, die in der Regel einen Kranz, bisweilen auch ein bestimmtes Gebäck tragen und die in manchen Gegenden zu Kletterstangen geworden sind, deren gute Gaben man wetteifernd zu erreichen und herunter zu holen sucht. Wie das Wagenrennen bei diesem Opfer, so ist auch das Ersteigen des kranztragenden Pfostens sakral stilisiert. Der Opferherr muß bei dem Rennen siegen und ebenso ersteigt er mit sicherem Erfolge, ohne Nebenbuhler, samt seiner Gattin den Pfosten mit dem Kranz von Weizenmehl, — ein glückliches Omen, denn der Gewinn dieses Kranzes bedeutet den Gewinn der Sonne, des Sonnenlichts, des Himmels, d. h. des höchsten, herrlichsten Glücks. Im Hintergrunde dieser sakral stilisierten Opferhandlung glauben wir volksmäßige Bräuche zu erkennen, welche denjenigen der europäischen Maibäume oder Maistangen auf ein Haar zu gleichen scheinen, — und die Deutung des Kranzes dieser letzteren als Sonnensymbol wird durch den indischen Brauch noch entschieden bekräftigt, damit aber auch die Deutung des Kranzes als Preis der mannigfaltigsten Wettkämpfe

Tatsache (vgl. darüber z. B. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 88. 89). Selbstverständlich liegt hier kein historischer Zusammenhang, sondern gesonderte selbständige Entwicklung vor. Das Gold war durch Farbe und Glanz zum Sonnensymbol gleichsam prädestiniert. Der arischen Urzeit war dasselbe noch unbekannt.

[1] Vgl. über diese beiden Pfosten beim Vâjapeya-Opfer Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 142. 143; auch Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 473.

bei den Sonnenfesten, den Festen des Wachstums, der Lebenskraft und Fruchtbarkeit. Der von dem Opferherrn und seiner Gattin zu ersteigende Pfosten erscheint bei diesem Opfer von 17 Gewändern umkleidet. Die Zahl 17 kehrt beim Vâjapeyaopfer immerfort wieder und ist für dasselbe typisch, — die Bekleidung des Pfostens mit Gewändern aber erinnert uns sofort an die Frauenkleidung, die der russische Pfingstbaum trägt und die mancherlei Bekleidung, die auch sonst noch hier und da bei dem europäischen Maibaum wiederkehrt[1]. Die Bekleidung des indischen Opferpfostens kennzeichnet ihn als lebendiges, persönlich gedachtes Wesen, ganz ebenso wie Pfingstbaum und Maibaum in Europa als solche erscheinen. Der zu ersteigende Opferpfosten des Vâjapeyaopfers läßt sich aber von dem gewöhnlichen Opferpfosten des indischen Tieropfers durchaus nicht trennen. Der eine wie der andere ist ein Yûpa, d. h. eben ein Opferpfosten, und auch der gewöhnliche Opferpfosten trägt einen kranzartigen Aufsatz (den sog. cashâla), der nur bei dem Vâjapeyaopfer ausnahmsweise durch den Weizenmehlkranz ersetzt ist. Der letztere wird außerdem mit einem Grasseil umwunden und gewissermaßen bekleidet, auch im Verlaufe der Handlung gesalbt, doch der Typus bleibt derselbe und er stimmt zum europäischen Maibaum. Darum wird auch der gewöhnliche Opferpfosten als lebendiges und persönliches Wesen gedacht, darum redet man ihn ständig „o Waldesherr" an (vanaspati), d. h. doch wohl Herr der Baumwelt, der geehrte typische Vertreter der Gattung. Die Behandlung des Opferpfostens gibt sich als ein Rest jenes alten Baumkultus zu erkennen, der in Europa in den Maibaumbräuchen ganz entsprechend zu Tage tritt[2].

Es ist uns aber beim indischen Lichtfeuerlobgesangopfer noch ein anderer Baum, ein anderer „Maibaum" begegnet. Das war der Udumbarastamm, den man nach dem Ritual des Yûpa, des Opferpfostens, in einer Hütte (dem sog. sadas) zu errichten pflegte.

---

[1] Vgl. das Hemd, welches der Baum in der Lausitz trägt, die Bekleidung der Maistange in Schweden u. dgl. m., Mannhardt, Baumkultus, S. 156. 160.

[2] Schon Oldenberg hat in s. Rel. des Veda, S. 91. 92 vorsichtig vermutet, daß der indische Opferpfosten alten Baumkultus verraten dürfte.

Diese Verbindung von Baum und Hütte erinnert uns daran, wie oft neben dem europäischen Maibaum oder Pfingstbaum und aufs engste mit ihm verbunden eine Hütte oder Laube, Pfingsthütte, Laubhütte erscheint. Über die ursprüngliche Bedeutung und den Zweck dieser Hütte können wir erst späterhin eine Vermutung äußern, für jetzt möchte ich nur feststellen, daß auch der indische Hüttenbaum beim Lichtfeuerlobgesang sich dem europäischen Maibaumtypus verwandt erweist. Er wird nach dem Ritual des Yûpa, des gewöhnlichen Opferpfostens, errichtet, und seine Verbindung mit der Hütte fügt einen weiteren, für die Vergleichung nicht unwichtigen Zug hinzu [1].

Neben diesen sakral stilisierten Bäumen des indischen Opfers ist uns wenigstens an einem Punkte Indiens auch ein volksmäßiger Maibaum bezeugt. Es ist wiederum Südindien, — wohl nur aus dem Grunde, weil dort schon früh ein sorgfältiger Beobachter wie Ziegenbalg Aufzeichnungen gemacht hat, denen wir nichts Entsprechendes aus dem nördlichen Indien an die Seite zu stellen haben. Nach Ziegenbalgs Schilderung wird unter den Vischṇuiten in Malabar im November ein Fest zum Gedächtnis des Königs Mâbalirâja gefeiert, welchen Vishṇu einst in die Hölle hinunter getreten haben soll. „An solchem Feste werden in allen Pagoden viele Lampen angesteckt, und vor allen Pagoden wird ein großer Palmyrabaum in die Erde gesetzt, um welchen rund herum ein Geländer von Holz gemacht und mit dürren Palmyrablättern bedeckt wird. Dies wird mit einer Fackel angesteckt und verbrannt, womit abgebildet wird, wie Mâbalirâja hinunter zur Hölle gefahren sei [2].“ Diese Beziehung auf den fabelhaften König erscheint mehr als fraglich, — wertlos, wie so oft die ätiologischen Legenden. Aber der Brauch erinnert auffallend an jene europäischen Maibäume, die bei den Sonnenfesten den Mittelpunkt des Festfeuers abgeben müssen und die, wie wir durch

---

[1] Es ist wohl auch nicht unwichtig zu bemerken, daß dieser Baumstamm in der Hütte, obwohl nach dem Ritual des Opferpfostens errichtet, doch nicht wie dieser zum Tieropfer benutzt wird. Es ist also der Baum beim indischen Opfer nicht untrennbar mit dem Tieropfer verbunden.

[2] Vgl. Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter, S. 267.

Mannhardts Untersuchungen wissen, mit den geschmückten, nicht verbrannten Bäumen zusammen gehören. Das Fest wird von Anhängern des Vishṇu gefeiert, des alten Sonnengottes, und darin liegt auch die Erklärung der Sitte. Es war dies ursprünglich wohl nur die wohlbekannte Maibaumverbrennung bei einem Feste des Sonnengottes, — älter als jene fabelhafte Heldentat, die den Vishṇu mit einem Mâbalirâja zusammen bringt. Ein Fest, so scheint es, von dem Typus der europäischen Sonnenfeuerfeste, — vermutlich von den arischen Indern einst nach Indien mitgebracht und mit dem Kultus des Gottes Vishṇu auch nach Südindien verpflanzt [1].

So naheliegend diese Vermutung, so einleuchtend der Zusammenhang der indischen Bräuche mit den europäischen Maibaumbräuchen auch sicherlich ist, — wir dürfen doch nicht achtlos an der Tatsache vorübergehen, daß auch bei nichtarischen Völkern ganz ähnliche Bräuche erwiesen sind.

Schon Mannhardt hat auf das Frühlingsfest der syrischen Göttin Atargatis hingewiesen, wie dasselbe nach Lucians Schilderung zu Hierapolis in Syrien, unweit des Euphrat, gefeiert wurde. Zu Beginn des Frühjahrs wurden im Tempelhofe der Göttin mehrere große Bäume errichtet, mit allen möglichen Dingen, Gewandstücken, Gold- und Silbersachen, auch lebenden Schafen, Ziegen und Vögeln behängt, mit einem Scheiterhaufen umgeben und samt allem Zubehör verbrannt [2]. Die Ausschmückung der Bäume ist,

[1] Die Tamulen Südindiens sind keine Arier und wenn es sich um eine ursprünglich tamulische Sitte handeln würde, dann dürfte man dieselbe natürlich nicht für die Genealogie arischer Sitten und Bräuche verwerten. Wo dagegen, wie hier und in einigen früher angeführten Fällen, die Sitte auf das bestimmteste mit dem Kultus eines arischen Gottes verbunden auftritt, in einem von der arischen Kultur beherrschten Landstriche, da dürfte eine solche Verwertung mit allem Vorbehalt doch wohl gestattet sein. Gegner hätten erst wahrscheinlich zu machen, daß die Sitte keine arische und daß sie erst später die Verbindung mit dem Kult der arischen Gottheiten eingegangen sein dürfte.

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 261. Die Anbringung und auch Tötung lebender Tiere an dem Maibaum, in Europa namentlich verschiedener Vögel, eröffnet wohl das Verständnis für die Tat-

wie Mannhardt bemerkt, ähnlich dem Maibaum und Erntemai in Europa, nur in größerem Stile ausgeführt. Ein Unterschied liegt auch darin, daß in Europa der verbrannte Maibaum ohne Schmuck zu sein pflegt. Im übrigen springt die Übereinstimmung der Sitten in die Augen. Das Fest hieß Scheiterhaufen oder Fackel, „es wurde also der Holzstoß, wie bei unseren Sonnwendfeuern, mit Fackeln angezündet".

Die Göttin Atargatis wird von den Alten mit der phrygischen Göttermutter Rhea-Kybele identifiziert, und da die Phryger ein arisches Volk waren, auch sonst arische Stämme in Vorderasien nicht fehlten, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich hier um eine etwa mit den Phrygern nach Vorderasien gewanderte arische Sitte. Allein eine solche Vermutung müßte schon darum mißlich erscheinen, weil wir über die Kulturzusammenhänge jener Völker allzuwenig aufgeklärt sind und jene Göttin doch in erster Linie eine semitische gewesen zu sein scheint. Auch darf nicht übersehen werden, daß die phönikische Aschera, ein Pfahl oder Baumstamm neben dem Altar des Baal und anderer Götter, der gesalbt und geehrt wird, ebenfalls an den Maibaum, in einer anderen Form, erinnert[1]. Aschera aber ist zugleich Name einer kananitischen Göttin, die mit Atargatis, Astarte usw. identisch zu sein scheint. Noch unwahrscheinlicher als die obige

---

sache, daß in Indien der Opferpfosten, den wir dem Maibaum gleichsetzten, hauptsächlich beim Tieropfer auftritt. Das an dem Opferpfosten ständig angebrachte Grasseil, sonst schwer verständlich, läßt sich dahin deuten, daß ursprünglich das Tier mitteist desselben an den Pfosten angebunden, resp. angehängt wurde.

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 262; Oldenberg, Rel. des Veda, S. 91. Übrigens erinnert Oldenberg nicht mit Unrecht an den Pfahlfetisch, der sich über die ganze Erde hin verbreitet findet und verweist dafür auf Lipperts Kulturgeschichte Bd. II, 376 ff. Ob Lipperts Ableitung der Pfahlverehrung aus dem Totenkult richtig ist, wollen wir dahingestellt sein lassen, man wird aber wohl nicht daran zweifeln können, daß Baumkult und Pfahlfetisch allgemein menschliche Erscheinungen sind, ähnlich wie die Sonnenverehrung, Feuerkult u. a. m., die sich zwar nicht bei allen Völkern vorfinden, aber doch so weit über alle Teile der Erde verbreitet sind, daß an eine Ableitung von irgendeinem bestimmten Punkte her wohl nicht gedacht werden kann.

Vermutung dürfte aber der umgekehrte Versuch sein, die weit primitiveren europäischen Maibaumbräuche von dieser semitischen Sitte abzuleiten. Die Frage gewinnt ein ganz anderes Gesicht durch den Umstand, daß wir auch bei ganz anderen, unverwandten und weit entfernt lebenden primitiven Völkern hier und da auf ähnliche Bräuche stoßen.

So führt schon Mannhardt als Beispiel an, daß die jungen Männer und Mädchen eines Stammes der Miaotze, auf dem Hochplateau zwischen den chinesischen Provinzen Jünnan und Kwei-Tscheu, im Frühling einen Teufelsstab, zu deutsch Maibaum, errichten und zum Tone der Kastagnetten um denselben herum tanzen [1]. Auffallender scheint mir die Übereinstimmung mit dem europäischen Maibaum bei einem Kultbrauch der Comanchen in Nordamerika. Diese verehren die Sonne als höchste Gottheit und feiern ihr Mitte August ein großes Fest. Im Verlaufe desselben wird in einer Pappelpflanzung eine Feierlichkeit veranstaltet, „deren Mittelpunkt eine ihrer Zweige beraubte Pappel ist. Am oberen Teile des Stammes wird das Bild der Sonne angebracht und am Fuße ein Knabe von 5—6 Jahren angebunden. Acht Tage tanzt man um den Baum herum [2]." Hier haben wir den seiner Zweige beraubten Baum, bei einem Sonnenfeste, das Sonnensymbol oben angebracht, ein an den Baum gebundenes lebendes Wesen — von Preusz wohl mit Recht als Opfer oder Rudiment eines solchen betrachtet —, endlich den langwährenden Tanz um den geehrten Baum. Es sind lauter Züge, die in merkwürdigster Weise zu den europäischen Maibaumbräuchen stimmen. Eine Entlehnung dürfte wohl ausgeschlossen sein, und so gelangen wir mit Notwendigkeit zu dem Schluß, daß es sich hier um Bräuche handelt, die ganz unabhängig voneinander bei den verschiedensten primitiven Völkern, in wesentlich übereinstimmender Form und Bedeutung, entstanden sein möchten. Und in der Tat, der Baum als Sinnbild des Wachstums und der Fruchtbarkeit liegt ebenso nah wie die Ver-

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 189 Anm.

[2] Vgl. Preusz im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII (1904), S. 252.

bindung desselben mit der Sonne und dem Regen, die alles wachsen lassen, — und die weitere Verbindung der Feier mit dem über die ganze Erde verbreiteten religiösen Tanze, ebenso auch die mit dem Opfer, liegen nicht fern, so daß eine ganz selbständige und unabhängige Entstehung so auffallend übereinstimmender Bräuche an verschiedenen Punkten der Erde keineswegs unbegreiflich erscheint. Weit auffallender ist es, wenn ein so seltsamer Brauch, wie das „Männerkindbett", die sog. Couvade, sich bei den verschiedensten primitiven Völkern der Erde findet, wo Entlehnung ausgeschlossen ist. Wir können indessen die weittragende und hochwichtige prinzipielle Frage solcher ethnographischer Parallelen und Vergleiche hier nicht aufrollen. Der Hinweis auf jene Übereinstimmungen muß uns vorläufig genügen. Wir dürfen wohl aber auch weiter noch schließen: Wenn die Maibaumsitte sich in wesentlicher Übereinstimmung bei verschiedenen primitiven Völkern findet, dann wird es nur um so wahrscheinlicher, worauf die Vergleichung uns leitet, daß diese Sitte auch in der noch ziemlich primitiven arischen Urzeit bereits lebendig war. Sie trägt in keiner Weise den Stempel eines Kulturproduktes, bei dem wir veranlaßt sein könnten, uns nach einem älteren Kulturzentrum als Quelle umzusehen. Die Möglichkeit einer Wanderung auch derartiger primitiver Sitten braucht nicht ausgeschlossen zu sein, es wird aber bestimmter Gründe bedürfen, um eine solche Wanderung im einzelnen Falle wahrscheinlich zu machen. Hier liegen solche, soweit ich sehe, nach keiner Richtung hin vor, und die Annahme, daß wir es in diesem Falle mit primitiven urarischen Sitten und Bräuchen zu tun haben, ist ohne Zweifel die wahrscheinlichste.

ZWEIGE, RUTEN, STÄBE.

Es ist nicht der Baum allein, mit dem sich der Glaube an eine Leben und Fruchtbarkeit wirkende Macht in der Vegetation verbindet, wenn der Baum auch als ein besonders eindrucksvoller Repräsentant des Wachstumsgeistes sich darstellt. Wir sahen schon bei den Maibaumbräuchen, daß der Zweig geradezu für

den Baum eintreten und Träger derselben Vorstellung sein kann. Zweige, Ruten und Stäbe finden wir aber auch sonst noch, und gerade bei den Sonnenfesten oder Lebensfesten — wie man sie nun auch nennen mag — besonders reichlich, zu charakteristischen Bräuchen verwendet, die sämtlich auf dem Glauben beruhen, daß auch diesen Teilen der Vegetation eine besondere Kraft innewohnt, — eine Kraft, die bald Leben, Wachstum, Fruchtbarkeit wecken, bald böse Einflüsse, Dämonen, Krankheit, Gewitter u. dgl. abwehren soll. Also wiederum eine teils positiv wirkende, teils negative, abwehrende Kraft, wie sie auch den Feuer- und Wasserbräuchen innewohnte. Wir kommen hier zu den Wurzeln des Glaubens, aus dem die allbekannten Vorstellungen von der Wünschelrute und dem Zauberstab entsprossen sind, — zu primitiven Vorstellungen, welche von Hause aus an dem jungen, frischen, quellendes, schwellendes Leben verratenden Pflanzenschößling, dem Zweig oder der Rute, zu haften scheinen. Oft sind es bestimmte Pflanzen, Bäume oder Sträucher, denen man die besondere, wunderwirkende Kraft zutraut, — aber auch die Zeit, zu der man sie bricht oder schneidet, ist von Bedeutung und gerade die Sonnen- oder Lebensfeste spielen da eine hervorragende Rolle. Auch die geheimnisvolle Wünschelrute muß nach deutschem Glauben in der Johannisnacht geschnitten werden, geradeso wie auch viele heilsame Kräuter nur dann für wirksam gelten, wenn man sie zu Johannis pflückt [1].

Zweige, Ruten und Stäbe werden teils gleich den Kränzen und Maibäumen umher getragen und an Häusern und Ställen oder in Gärten und Feldern zu heilsamer Wirkung angebracht, teils benutzt man sie dazu, um Menschen, Vieh und Pflanzen mit ihnen zu schlagen, damit sie gut gedeihen und fruchtbar werden. Dieser letztere Brauch ist für Zweige und Ruten oder Gerten, auch Stäbe und Stöcke besonders charakteristisch. In Böhmen wird freilich auch der Maibaum des Lätaresonntags, der sog. Sommer, von den Weibern dazu verwendet, die Männer zu schlagen, und wir hören, daß auch am Maitag derselbe Brauch in der Umgegend von Prag

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 223.

mit Maibäumchen geübt wird. Allein es sind da doch nicht eigentlich Bäume, sondern Maienzweige, mit denen sich die jungen Burschen gegenseitig schlagen, indem sie rufen: „Da hast du Glück![1]" In Südirland schlagen am Maitag die Schulknaben ihre Mitschüler und andere Personen mit Nesselbunden und an einigen Orten des Vogtlandes werden zu Pfingsten die Mädchen von den Burschen mit Blumensträußen gepeitscht[2], — doch das sind Ausnahmen. Zum Schlagen eignen sich naturgemäß nicht sowohl Bäume oder Blumensträuße, als vielmehr Ruten, Gerten, Zweige, auch Stäbe und Stöcke. Dieser Brauch des Schlagens mit dem Vegetationsobjekt ist zweifellos alt und primitiv. Er findet sich auch nicht bloß bei den arischen Völkern, sondern ebenfalls bei verschiedenen anderen, scheint aber den Ariern sehr charakteristisch zu sein und bei den Sonnen- oder Lebensfesten seit alters eine große Rolle gespielt zu haben. Anderenfalls wäre es schwer zu erklären, daß er bis auf den heutigen Tag in mancherlei Formen an den Terminen der alten Sonnenfeuerfeste mit großer Zähigkeit haftet, so daß wir ihm um die Weihnachtszeit, um Lichtmeß, Fastnacht, Lätare, zu Ostern, Pfingsten, Himmelfahrt und Johannis in örtlich verschiedener Verteilung begegnen. Das ist „der Schlag mit der Lebensrute", wie der Brauch ganz passend von Mannhardt benannt wird, der ihm in seinem Buch über den „Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme" eine eingehende Untersuchung gewidmet hat (S. 251—303). Der Schlag mit der Lebensrute soll Leben und Wachstum wecken und fördern, vegetabilische und animalische Fruchtbarkeit verleihen. Er wird daher unter den Menschen insbesondere erwachsenen Mädchen und Frauen zuteil, und auch hier wie beim Maibaum spielen die Ideen von Liebe und Zeugung nicht unwesentlich mit hinein. Andererseits vertreibt dieser Schlag auch Hexen, Krankheitsgeister, Insekten u. dgl., — die oft schon erwähnte Doppelwirkung[3]. — Man übt den Schlagbrauch schon um die Weihnachtszeit. Das ist das sog. „Pfeffern" oder „Fitzeln" in verschiedenen

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 252.
[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 264.
[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 280. 281.

Gegenden Deutschlands. So werden am zweiten Weihnachtsfeiertag im Vogtlande und im sächsischen Erzgebirge die Frauen und Jungfrauen, womöglich wenn sie noch in den Betten liegen, mit Birkenruten, die man zum Ausschlagen gebracht hat, geschlagen oder „gepfeffert", — auch mit Rosmarinstengeln oder Wachholderruten. Am dritten Feiertag zahlen die Frauen den Männern die Schläge zurück. Um Hof herum schlagen oder „fitzeln" die Burschen am dritten Feiertag, die Mädchen zu Neujahr. Im Koburgischen „pfeffern" die Knaben die Frauenzimmer am ersten Weihnachtstage, die Mädchen die Mannspersonen am Neujahrstage mit grünen Sträußchen oder verschiedenen künstlich zum Treiben gebrachten Zweigen des Flieders, Kirschbaumes oder der Linde, die — merkwürdig genug — auch als Weihnachtsbäume dienen. Auch „Kindlen, Dingeln oder Dengeln" wird die Sitte genannt und sie wurde früher oft recht urwüchsig geübt. So verbietet z. B. eine Polizeiverordnung in Lauenstein vom Jahre 1599 „das Kindlen oder Dingeln, das zu Weyhnachten getrieben wird, da die großen, starken Knecht den Leuten in die Häuser laufen, die Mägde und Weiber entblößen und mit Gerten oder Ruthen hauen". Vielfach finden wir das „Pfeffern" am 28. Dezember, dem Tage der unschuldigen Kindlein, oder auch am 27., dem Stephanstag, z. B. in Bayern, Franken und Österreich. In Thüringen und Schwaben ziehen die Kinder am 28. Dezember mit grünen Reisern oder Ruten auf den Straßen umher und schlagen die Vorübergehenden; das ist der „Pfeffertag". In Frankreich und England treibt man an diesem Tage die Kinder mit Ruten aus den Betten. In Belgien werden — wiederum bedeutsam — vorzugsweise die im Laufe des Jahres verheirateten jungen Eheleute mit Ruten gestrichen usw.[1]

Zu Mariä Lichtmeß, am 2. Februar, peitschen bei Halle an der Saale die Knechte und Mägde einander mit Ruten aus den Betten. Das nennt man das „Lerchenwecken", also „den Frühling herbeiführen", wie Mannhardt ganz richtig bemerkt (Baumkultus S. 253).

[1] Mehreres darüber s. bei Mannhardt, Baumkultus, S. 265—268; Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 467. 468.

Sehr urwüchsig ist die am Lichtmeßtage in Westfalen geübte Sitte. Damit der Flachs gedeihe, mußten an diesem Tage die Weiber im Freien tanzen. Dabei tragen sie Hollundergerten in den Händen und schlagen mit denselben auf die Männer los, die sich der Tanzstelle nähern[1].

Um Fastnacht herum wird in vielen Gegenden Deutschlands das Fuën oder Stäupen geübt, wobei oft den Mädchen und Frauen die Waden blutig geschlagen werden. Sie rächen sich am zweiten Fastnachtstag, wo sie das Recht des Fuëns haben, an den Männern, und auch Pfarrer und Gutsherrschaft werden nicht verschont, wenn sie sich nicht etwa loskaufen. Über die Preise dieses Loskaufes haben wir schon aus dem 16. Jahrhundert Nachrichten. Hauptsächlich aber ist es bei dem Fuën zu Fastnacht auf das weibliche Geschlecht abgesehen, mit unverkennbarer Beziehung auf die Fruchtbarkeit. Es ging dabei in alter Zeit roh genug her. Auch in Italien ist eine ganz entsprechende Sitte aus dem 16. Jahrhundert bezeugt, und bei den Letten in Kurland gehen zu Fastnacht die „Buddeli" herum, d. h. Leute, die in umgekehrte Pelze gehüllt sind, Tänze aufführen und groß und klein schlagen, bis man sie traktiert[2].

Am 1. März schlagen die Albanesen in gewissen Gegenden Menschen und Vieh mit einem Kornelkirschenzweig; das soll der Gesundheit zuträglich sein[3]. In Böhmen ziehen die Knaben am Lätaresonntag mit ihrem geputzten Bäumchen, dem Sommer, umher und schlagen die begegnenden Mädchen mit Peitschen, die aus Weidenzweigen mit Kätzchen geflochten sind[4]. In Livland pflegt man am Palmsonntag die Schläfer mit „Palmen" aus den Betten zu treiben, d. h. mit jungen Weidenzweigen, die schon Kätzchen tragen. Es ist namentlich das Anrecht und Vergnügen der Kinder, die Schlafenden damit zu überraschen. Die Russen schlagen sich gegenseitig mit den Palmen, d. h. Weidenzweigen,

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 253.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 253—256. 280; Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 77. 87. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 269.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 253.

des Palmsonntags[1]. Weit verbreitet ist in Deutschland und Österreich das sog. Schmackostern oder Schmagostern am Osterfest, dessen wir schon früher gedacht haben. Auch hier findet ein Schlagen oder Auspeitschen, bisweilen mit Birkenreisern statt, meist jedoch mit Weidenzweigen, die Kätzchen tragen. Vielfach werden nur die Frauen „schmackostert"[2]. Wie am ersten Mai die jungen Burschen bei Prag sich mit den Maienzweigen einen glückbringenden Schlag versetzen, haben wir schon berichtet. Aber auch zu Pfingsten kommt an manchen Orten das Schlagen und Peitschen vor oder es ziehen wenigstens die Knaben mit Haselruten umher und sagen ein Sprüchlein dazu, z. B. in Schwaben. Auch für Frankreich ist dieser Brauch zu Pfingsten schon aus dem 14. Jahrhundert bezeugt[3].

Vieh und Pflanzen schlägt man in ganz entsprechender Weise, um sie fruchtbar zu machen, und wesentlich zu denselben Zeiten. So pflegt man in Kurland in Autz zu Weihnachten die Bäume mit einem Stocke zu schlagen, damit sie fruchtbar werden, und in der Rhön schlägt man zu derselben Zeit die Obstbäume mit denselben Ruten, mit welchen die Menschen „gepfeffert" wurden[4]. Der albanesische Brauch, das Vieh wie die Menschen am 1. März zu schlagen, wurde soeben schon erwähnt. Am Lätaresonntag schlägt man in Böhmen das begegnende Vieh mit Stäben, und glaubt, daß es dadurch fruchtbar werde[5]. Bei Gumbinnen, in Ostpreußen, werden zu Ostern Vieh und Menschen mit den sog. Palmzweigen geschlagen, zuerst Pferde, Rinder, Schweine, Gänse und Hühner, dann Hausfrau, Kinder und Gesinde, — während man in Westpreußen zu Ostern die Obstbäume mit Ruten schlägt[6]. Mit den Fastnachtsruten werden in Samiten, in Kurland, die Kühe beim ersten Austreiben geschlagen, was sie im Sommer vor Bremsen schützen soll[7]. In der Walpurgisnacht wurden in

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 285.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 261; Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 490. 491 Anm. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 264.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 276. 280.

[5] Mannhardt a. a. O., S. 269. [6] Mannhardt a. a. O., S. 270. 277.

[7] Mannhardt a. a. O., S. 269. 270.

Büdingen (Hessen) früher die Bäume geschlagen, um die Hexen zu verjagen[1]. Am Jakobitag (25. Juli) schlägt man in Nassau die Krautpflanzen mit einem Stocke, damit die Krautköpfe groß und stark werden[2]. In Westfalen werden am 1. Mai die jungen Kühe mit den bei Sonnenaufgang geschnittenen Ebereschenzweigen auf das Kreuz geschlagen, um sie milchreich zu machen[3]. Man nennt das das „Kälberquieken". Der Hirt steht am Morgen dieses Tages früh auf und geht nach einer Stelle des Berges, die am frühesten von der Sonne beschienen wird. Dort wählt er dasjenige Vogelbeerbäumchen aus, auf welches die ersten Strahlen der Sonne fallen und schneidet es „mit einem Ratz" (d. h. mit einem kräftigen Schnitt) ab. Auf dem Hofe versammeln sich Hausleute und Nachbarn; die Stärke, d. h. die einjährige Kuh, die gequiekt werden soll, wird auf den Düngerplatz geführt und nun schlägt sie der Hirt mit einem Zweige des Vogelbeerbaumes dreimal, auf das Kreuz, die Hüfte und ans Euter und spricht dazu einen metrischen Spruch, der vom Saft in den Birken, den Buchen und Eichen redet und bei jedem Schlag mit den Versen beginnt und endigt: „Quiek, quiek, quiek! bring Milch in den Striek!" (d. h. in die Zitze). Das spricht den Zweck des Brauches deutlich aus. Der Hirt wird nachher von der Hausfrau mit Eiern beschenkt und verziert dann später mit den Schalen derselben, wie auch mit den gelben Butterblumen das aufgepflanzte Vogelbeerbäumchen[4]. Das Bäumchen erscheint mit diesem Schmuck als eine Art Maibaum, und sehr auffallend tritt bei der ganzen Zeremonie auch die Beziehung zur Sonne hervor, schon zuerst beim Schneiden des Baumes, dann beim Verzieren desselben, denn die goldgelben Butterblumen dürfen wohl ebenso wie die Eier als Sonnensymbole gedeutet werden. In Mecklenburg werden ebenfalls am 1. Mai die Kühe „gequitzt", damit sie reichlich Milch geben. Es geschieht mit den Quitzen oder Zweigen des Vogelbeerbaumes, welche man am Abend vorher über der Stalltür aufgehängt

[1] Mannhardt a. a. O., S. 277.
[2] Mannhardt a. a. O., S. 277. [3] Wuttke a. a. O., S. 20.
[4] Vgl. Kuhn, Herabkunft, S. 161—163 (1. Aufl., S. 184. 185), — nach Woeste, Volksüberlieferungen in der Grafschaft Mark, S. 25 ff.

hat, um die Hexen abzuwehren[1]. So wird wieder beides erzielt, Fruchtbarkeit und Schutz vor bösen Einflüssen. Eine ganz ähnliche Sitte begegnet uns in Schweden. Dort feiert man in Dalsland um Himmelfahrt herum, kurz vorher oder nachher, das sog. „Mittagtreiben", eine Art Vegetationsfest für das Vieh. Der Hirt schmückt an diesem Tage im Walde die Hörner der Tiere mit Blumenkränzen und schneidet sich einen jungen Vogelbeerbaum. Schon um Mittag treibt er heim, gegen die sonstige Gewohnheit. Inzwischen hat man die dem Dorfe zunächst gelegene Heckentür, durch welche die Herde gehen muß, mit einem Blumenkranz verziert. Diesen nimmt der Hirt und setzt ihn auf die Spitze des Vogelbeerbaums. So zieht er in den Ort, von den Einwohnern bewillkommnet, und pflanzt das Bäumchen auf dem Schober vor dem Stalle auf, wo es während der ganzen Weidezeit stehen bleibt. Mit einer Rute dieses Baumes schlägt er nun das Jungvieh dreimal auf den Rücken und gibt ihm dabei seine Namen, dann wird das Vieh mit dem besten Futter gespeist und Nachmittags wieder auf die Weide getrieben[2].

Schon Adalbert Kuhn hat mit den letztangeführten interessanten und gewiß uralten Hirtenbräuchen Deutschlands und Schwedens einen merkwürdigen altindischen Brauch verglichen, der beim Neu- und Vollmondsopfer geübt wird und sich wiederum als eine sakrale Stilisierung jener volkstümlichen Sitte darstellt. Alle Yajurveden beginnen mit den Worten, welche der diensttuende Opferpriester, der Adhvaryu, bei diesem Anlaß spricht. Er schneidet sich einen Zweig von einem Palâça- oder Çamîbaum und streift von demselben Blätter[3], Staub u. dgl. ab. Dazu spricht er zuerst: „Zur Kraftfülle — dich!", dann „Zur Saftfülle — dich!" Mit diesen Zweigen schlägt er am Abend vor Eintritt

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 270.

[2] Vgl. Kuhn, Herabkunft, S. 163. 164 (1. Aufl., S. 186. 187).

[3] Offenbar aber nicht alle Blätter, da ausdrücklich bestimmt wird, daß der Zweig nicht blätterlos sein dürfe (Kuhn, Herabkunft, S. 161). Wahrscheinlich ließ man genau so wie beim europäischen Maibaum, den Maienzweigen usw. den Blätterschmuck an der Spitze stehen und streifte nur das andere herunter.

des Neumondes die neben den Kühen stehenden Kälber und treibt sie von ihren Müttern fort; denn die Milch für das Opfer muß von frischmilchenden Kühen stammen und die Kälber werden auf die Weide getrieben, damit sie dieselbe nicht den Müttern absaugen. Dann berührt er mit dem Zweige auch eine der Kühe, statt aller anderen, und sagt: „Gott Savitar (der Sonnengott) führe euch zum besten Werk! Laßt schwellen, ihr Kühe, den Göttern, dem Indra seinen Anteil! Nicht soll ein Dieb euer Herr werden, nicht ein Böser! Bleibet fest dauernd bei diesem Herrn, in großer Anzahl!" Dann steckt er den Zweig an eine der beiden Feuerstätten und spricht dazu: „Schütze die Rinder des Opferherrn[1]!" — Auch hier soll der Zweig durch die Berührung Saft und Kraft, Fruchtbarkeit, Milchreichtum verleihen, — andererseits aber auch vor feindlichen Gewalten schützen und schirmen.

Die indische Sitte stimmt so durchaus zu den europäischen Bräuchen, daß ein Zusammenhang unzweifelhaft sein dürfte. Es sind Sitten sehr primitiver Art, Sitten eines viehzüchtenden Volkes, — und so darf man es wohl für kaum zweifelhaft halten, daß dieselben ähnlich schon in der Urzeit von den Ariern geübt wurden, die ja ganz vorzugsweise Viehzüchter waren[2].

---

[1] Vgl. Kuhn, Herabkunft, S. 159. 160 (1. Aufl., S. 182. 183). Ich habe die Sprüche etwas anders gegeben. Die verschiedenen Yajurveden zeigen etliche Abweichungen voneinander, doch sind dieselben von keinem Belang. — Die letzte Anrede an den Zweig erläutert der Kommentator des weißen Yajurveda, Mahidhara: „O Palâçazweig, der du an erhöhter Stätte stehst und aufpassest, schütze des Opferherrn Rinder, die im Walde umhergehenden, vor der Furcht vor Dieben, Tigern usw. Die durch den Zweig beschützten Kühe kommen abends ohne Unfall zurück, — so denkt man innerlich dabei." — Der Zweig darf nicht blätterlos und nicht an der Spitze trocken sein, sonst wird der Opferherr rinderlos (Kuhn, S. 161). Man erinnere sich an die Baumzweige der Letten zu Johannis, wo auch die Spitze nicht beschädigt sein durfte.

[2] Man beachte dabei das Folgende: Bei dem deutschen Brauch fiel die Beziehung zur Sonne in die Augen, beim indischen zeigt sich vielmehr eine solche zum Monde, da er hier in ein regelmäßig zur Neumondszeit gefeiertes Opfer sich eingefügt findet. Was das Ältere ist, hängt von der Frage ab, ob dem altarischen Sonnenkult ein noch älterer Mondkult vorausgegangen sein dürfte, oder nicht. Vgl. darüber die Schlußbetrachtung.

Wir finden in Indien aber noch einen anderen Schlagritus, der in diesem Falle an einem Menschen geübt wird. Beim Râjasûya, dem Opfer der Königsweihe, wird der König von den Priestern von hinten langsam und schweigend mit Stöcken geschlagen, welche von opferreinen Bäumen stammen[1]. Es springt in die Augen, daß dieser Akt, bei der Krönung vollzogen, dem Könige Heil und Glück mitteilen soll, vielleicht auch zugleich Wachstum und Gedeihen des Stammes und Reiches fördern. Die Verwandtschaft mit den europäischen Bräuchen ist deutlich und erklärt uns den Brauch, — und das Holz der opferreinen Bäume in Priesterhand macht diese Erklärung noch zweifelloser. Es ist der „Schlag mit der Lebensrute" in sakraler Stilisierung. Daß das Schlagen langsam und leise geschieht, scheint schon der Respekt zu fordern. Eine solche Abtönung des Aktes bis zur bloßen Andeutung gehört aber auch gerade zum Wesen der sakralen Stilisierung, wie uns manche früher besprochene Beispiele zeigen konnten, z. B. das in die Opferhandlung aufgenommene Schaukeln, Klettern, Wettkämpfen, Schießen, Wagenrennen, Würfelspielen u. dgl. m. Demgegenüber zeigte der verwandte Brauch in Europa noch oft einen höchst urwüchsigen, ja rohen Charakter[2]. Ein anderer Schlagritus, mit einem Grasbüschel geübt, kommt im Verlaufe des Somaopfers, des Lichtfeuerlobgesanges vor. Eine Handvoll Darbhagras wird feierlich vom Adhvaryu dem Prastotar, von diesem dem Udgâtar, dem singenden Priester, gereicht. Mit diesem Büschel schlägt sich der letztere auf den rechten Schenkel und sagt dazu den Spruch: „Durch Agnis Glanz schirrt er den Lobgesang an." (Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 130.)

Den Stab sehen wir in seiner schützenden, Unheil, Dämonen u. dgl. abwehrenden Bedeutung auch sonst im indischen Ritual auftreten. Bei der sog. Dîkshâ, der Weihe zum Somaopfer, dessen einfache Grundform ja gewiß der schon oft genannte Lichtfeuerlobgesang darstellt, empfängt der zu weihende Opferer einen

[1] Vgl. A. Weber, Über die Königsweihe, den Râjasûya, Berlin 1893, S. 63.

[2] Daß dem Ritus ein Beigeschmack von Kanossa schwerlich anhaftet, hat schon Oldenberg richtig bemerkt, Rel. d. Veda, S. 491 Anm.

Stab von Udumbaraholz, der fortan ein Requisit seiner Opfertracht ausmacht, bis derselbe auf einen der Priester, den Mâitrâvaruṇa, übergeht, denselben Priester, welcher auch sonst während des ganzen Tieropfers einen Stab trägt. Die Bedeutung dieses Stabes erläutert ein Brâhmaṇa mit den Worten: „Ein Donnerkeil ist der Stab, zur Vertreibung der Dämonen"[1]. Eine analoge Bedeutung dürfte dem Stabe zukommen, den der Brahmanenschüler zu tragen hat, und sie kommt ohne Zweifel dem anderen Stabe zu, den er nach Abschluß der Lehrzeit empfängt. Die bei der letzteren Zeremonie gesprochenen Sprüche zeigen das deutlich genug: „Schütze mich von allen Seiten", spricht er, „vor allen Mächten des Verderbens schütze mich — schlage alle Feindesscharen ringsum"[2] usw.

Zweig und Stock zeigen somit auch im indischen Ritual, an Mensch und Vieh, ihre charakteristische Doppelbedeutung: die Heil verleihende, Fruchtbarkeit schaffende, wie die abwehrende, schützende.

Bereits eine ganze Reihe von Bräuchen der Sonnenfeuerfeste sahen wir ganz entsprechend auch unter den Hochzeitsbräuchen erscheinen. Zu ihnen gehörte auch der Maibaum, der bei der Hochzeit als Brautmaie auftritt. Zu ihnen gehört aber auch begreiflicherweise der Schlag mit der Lebensrute, wie schon Mannhardt dargetan hat. So wird in der Oberpfalz die Braut in der Kirche vom Hochzeitslader mit einer Birkenrute geschlagen, während man im polnischen Ermland mit fichtenen Stöcken nach den beiden, sich entfernenden Ehegatten schlägt. Bei den Litauern wurde noch um 1690 die Braut in die Klete, die das Schlafgemach der Neuvermählten bildet, gepeitscht, während bei den Letten der junge Ehemann mit Stöcken geprügelt wird. In Westfalen schlägt man gleich nach der Kopulation den jungen

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 126. 121; Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 493.

[2] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 492. — Ein anderes Stück Holz, der sog. Sphya oder Opferspan, wird während des Opfers in bestimmter Weise geschleudert, um die Dämonen zu vertreiben. Er wird Indras rechter Arm genannt, mit tausend Kanten, hundert Schärfen.

Mann mit dicken Knütteln, die schon während der Traurede bereit gemacht werden usw. Ähnliche Bräuche sind auch aus Frankreich bezeugt[1]. Aber sie finden sich auch bei verschiedenen, ganz fernab wohnenden, unverwandten Völkern, wo wiederum an einen Zusammenhang historischer Art nicht wohl gedacht werden kann. So wird z. B. bei den Korjaken der Bräutigam mit Stöcken geschlagen, während man ihn in Abessinien auspeitscht, angeblich in beiden Fällen zur Prüfung seiner Ausdauer und seines Mutes[2]. Auch sonst gibt es hier und da ähnlich aussehende Schlagriten, doch ehe die Frage in weiterem Umfang untersucht ist, wird man noch kein ins Allgemeine gehendes Urteil fällen können. Einen primitiven Eindruck aber machen diese Sitten und da sie bei den Ariern in großer Ausbreitung überaus reichlich belegt sind, wird man kaum daran zweifeln können, daß sie schon in der Urzeit geübt wurden, zumal die Übereinstimmung der indischen und der europäischen Bräuche in die Augen fällt[3].

Neben den Schlagbräuchen ist aber auch das Tragen der Zweige oder Stäbe und Einstecken oder Aufpflanzen derselben an gewissen Orten bedeutsam und charakteristisch, bisweilen auch ein Werfen oder Schießen. Des Zweigaufpflanzens und Stabtragens beim indischen Opfer haben wir soeben gedacht. Beides hat schützende, Böses abwehrende Bedeutung, — ebenso wie das Werfen des sog. Opferspans. Ich füge dem noch hinzu, daß im Verlaufe des Somaopfers, des Lichtfeuerlobgesanges und der nach diesem Typus gefeierten Opfer, wenn der Soma zur Pressung herbeigefahren wird, der sog. Subrahmaṇya-Priester zwischen den Deichseln des Wagens schreitet, mit einem grünen Zweig in der Hand, der angeblich zum Treiben dient (Hillebrandt, Rituallit., S. 126). Auch wenn die Priester späterhin bei demselben Opfer Grashalme in der linken Hand tragen, die sie dann einzeln nach Süden werfen, unter Rezitation von Sprüchen, scheint etwas Analoges

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 299—301.

[2] Mannhardt a. a. O., S. 302.

[3] Daß der „Schlag mit der Lebensrute" ebenso wie die Maibaumsitte sicher als altarisch, vorchristlich zu gelten hat, ist auch Mannhardts Ansicht; vgl. Baumkultus, S. 298; Antike Wald- und Feldkulte, S. 258.

vorzuliegen (a. a. O. S. 130). Auch im Ritual des Avesta spielt ein Bündel Baumzweige, von einem Bande zusammengehalten, das sog. Baresman, eine wichtige Rolle. Es wird bald in der Hand gehalten, bald ruht es auf einem eigens dazu bestimmten Ständer. Im Verlaufe der Opferhandlung wird dasselbe bald berührt, bald mit der Opfergabe begossen oder dieselbe ihm genähert [1]. Es ist augenscheinlich ein geehrtes Heiltum, das Schutz verleiht und Segen spendet. Dieser rituellen Stilisierung stehen die primitiveren Bräuche in Europa gegenüber. Bei den altrömischen Palilien wurde der Schafstall mit Laub und grünen Zweigen besteckt, während man am ersten Juni Weißdornruten und Hagedorn über Türen und Fenstern anbrachte. Das geschah zur Abwehr unheilbringender Mächte, der Hexen, Gespenster, Krankheitsgeister u. dgl. m. [2]. In Athen steckte man bei der Hochzeit und Mannbarkeitserklärung Lorbeerzweige vor den Türen auf, zum Schutz vor Gewitter und bösen Dämonen. Das Haus und seine Bewohner gelten durch aufgehängte Lorbeerzweige vor Krankheiten des Leibes und Gemütes geschützt. Auch in das Saatfeld wurde ein Lorbeerzweig gesteckt, um das Getreide vor Rost und Brand zu behüten [3]. Zu Poitou in Frankreich pflegt man den Sprung durch das Johannisfeuer dreimal mit einem Nußzweig in der Hand auszuführen [4]. Daß man an vielen Orten Nordeuropas zu Johannis das Haus mit Zweigen besteckt, ist schon früher erwähnt, ebenso die Sitte der Letten, um diese Zeit Zweige des Pihlbeerbaumes — d. h. der Eberesche oder des Vogelbeerbaumes — zum Schutze gegen die Hexen im

[1] Auch Strabo XV, 3, 14 erwähnt, daß die Perser beim Opfer ein Bündel zarter Tamariskenzweige in der Hand halten, während daneben Zweige auf dem Boden ausgebreitet sind, die die Opfergabe aufnehmen (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 343 Anm., dem ich jedoch nicht beistimmen kann, wenn er auch das Baresman-Zweigbündel als ursprünglich zur Streu gehörig deutet; beides, die Streu und der getragene Zweig, findet sich bei den Persern wie fast allen Ariern nebeneinander und die auffallende Verbindung von baresman mit dem Verbum fra-star „streuen" wird anders zu erklären sein).

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 295; Antike Wald- und Feldkulte, S. 310.

[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 296. 297.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517.

Stalle, am Bett und in den Feldern aufzustecken. Ebereschenzweige pflegt man auch in Westfalen am ersten Mai, resp. in der Nacht vorher, über die Haus- und Stalltüren zu stecken, um den fliegenden Drachen abzuhalten[1]. Am Maitage werden ebenfalls in Westfalen, in der Gegend von Winterberg, die Felder „gepalmt", d. h. man steckt übers Kreuz gestellte, mit Weihwasser besprengte Weidenzweige auf dieselben. Das geschieht, damit sie reichlich tragen und vor Wetterschaden sicher sind[2]. Auch hier wieder die schon öfters erwähnte Doppelwirkung, die fördernde und die abwehrende. Meist pflegt man die Felder und Gärten zur Osterzeit mit den sog. Palmen zu bestecken, den Weidenzweigen mit Kätzchen daran, die am Palmsonntag umhergetragen und in den katholischen Kirchen auch geweiht werden. Diese Palmen sind aber auch sonst gut gegen allerlei Schaden und Gefahr, gegen Gewitter, gegen Krankheit u. dgl. Sie werden deshalb auch an den Häusern angebracht, aufbewahrt oder sonstwie verwendet. Diese Sitte findet sich in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz in mancherlei Formen[3]. Auch in Italien steckt man die am Palmsonntag geweihten Baumzweige ins Haus, um den Blitz abzuwehren, und in die Felder, um sie vor dem Hagel zu schützen[4]. In Belgien werden am Palmsonntag große Büschel Buchsbaum geweiht, die man dann als Blitzableiter unter das Hausdach und in alle Räume des Wohnhauses, der Ställe und Kornscheuern verteilt. Auch in die Ecken der Saatfelder befestigt man geweihte Zweige, um sie vor Hagel und Verhexung zu schützen und eine reiche Ernte zu bewirken; ins Viehfutter gelegt, vernichten sie die Würmer. Ein Sträußchen steckt man sich wohl auch in das Hutband[5]. Auch in Frankreich dienen Buchsbaumzweige als „Palmen" und werden als Gewitterschutz aufbewahrt. In Spanien verwendet man Zweige

---

[1] Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, S. 20.

[2] Vgl. H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, S. 60; Kuhn, Westfälische Sagen, 2, 155, Nr. 437.

[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 246. 247. 288—291.

[4] Mannhardt a. a. O., S. 286.

[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 287.

der Dattelpalme, die ebenfalls dann zum Schutze gegen den Blitz dienen sollen[1].

Es liegt nahe die Frage aufzuwerfen, ob nicht diese mit dem Palmsonntag und seiner Feier zusammenhängenden Bräuche auf christlich-jüdischen Einfluß zurückzuführen sein möchten. „Schmücket das Fest mit Maien bis an die Hörner des Altars", ruft der Psalmist (Ps. 118, 27), und beim Laubhüttenfest trugen die Juden Palmen, Myrten und Bachweidenzweige in den Händen. Diese Sitten und die biblische Begrüßung Christi mit Palmen am Palmsonntag in Jerusalem scheinen in der Tat die christliche Feier des Tages nicht unwesentlich beeinflußt zu haben[2]. Andererseits aber ist es unzweifelhaft, daß entsprechende Bräuche bei den Ariern seit uralters bestanden. Die schon erwähnten altindischen, altiranischen, altrömischen und altgriechischen Sitten sind dafür ein unzweifelhafter Beweis. Man wird auch die lettischen Johannisbräuche mit Ebereschenzweigen, die analogen Bräuche am Maitag in Westfalen und unzähliges andere nicht auf die jüdischen Palmsonntags- oder Laubhüttenfestsitten zurückführen können. Bei der Palmsonntagsfeier verband und vermischte sich offenbar der jüdisch-christliche Einfluß mit uralt-einheimischen Bräuchen, die in Lebenweckung und Schutz mittelst der frühlingsfrischen Zweige und Ruten bestanden. Das gab ein Kontaminationsprodukt, bei dem wir aber wohl gerade den alteingewurzelten Bräuchen besondere Zähigkeit und Lebenskraft zutrauen dürfen. Diese Bräuche hängen zu eng mit den Vegetationsbräuchen der anderen Sonnenfeuerfeste zusammen, als daß sie von denselben getrennt werden könnten, und sie alle dem jüdisch-christlichen Einfluß zuzuschreiben, ist schlechterdings unmöglich. Der fremde Einfluß konnte wohl nur modifizierend einwirken und blieb im wesentlichen auf die kirchliche Palmsonntagsfeier beschränkt.

Dem Stabtragen beim indischen Opfer, zumal beim Lichtfeuerlobgesangopfer im Frühling, werden wir es vergleichen dürfen, wenn man früher in Deutschland an einigen Orten, z. B. im Schaumburgischen, an der Weser, mit weißen Stäben feierlich auf

[1] Mannhardt a. a. O., S. 286. 287.
[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 283. 284 ff.

den Berg zog, wo das Osterfeuer flammen sollte. Beim Halleluja der christlichen Osterlieder, die dort gesungen wurden, schlug man die Stäbe zusammen [1]. Altheidnisches und Christliches erscheint auch hier, wie so oft, verbunden. Feuer und Stäbe gehören gewiß zum ersteren. — Bei den Flurprozessionen, die früher in Deutschland, namentlich im Mai, in der Woche vor Himmelfahrt und zu Pfingsten oft geübt und wegen allerlei teuflischen, d. h. heidnischen Unfugs vielfach verfolgt wurden, finden wir eine ähnliche Sitte erwähnt. In Franken pflegten noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts die Teilnehmer an diesen, namentlich gegen Gewitterschaden und Hagel gerichteten, mit dem sogenannten Hagelfeuer zusammengehörenden Prozessionen das Haupt mit grünen Blumengewinden zu schmücken und insgesamt trugen sie Stäbe aus Weidenholz [2]. Auch das Abschießen eines Weidenpfeiles über die Saat scheint ursprünglich deutsche Sitte gewesen zu sein [3]. Sie wurde wohl zur Abwehr oder Vernichtung feindlicher Mächte geübt und wäre dann dem Schleudern des Spanes beim indischen Opfer zu vergleichen.

DIE STREU

(GRAS, KLEE, BINSEN, KALMUS, HEU, STROH U. DGL., AUCH BLUMEN UND ZWEIGE).

Wir hörten bereits bei der Schilderung des Johannisfestes in Livland von dem dort geübten Brauch, an diesem Tage — wie übrigens auch sonst bei festlichen Gelegenheiten — den Fußboden der Zimmer mit geschnittenem, würzig duftendem Kalmus zu bestreuen. Diese ansprechende Sitte reiht sich in einen größeren Zusammenhang ein. „Der Gebrauch, an Festtagen und bei feierlichen Gelegenheiten den Fußboden der Zimmer mit Binsen oder auch Stroh zu bestreuen, war früher in Europa und zwar besonders

[1] Vgl. Grimm, D. Myth., 4. Aufl., S. 512.

[2] Vgl. H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, S. 60; vgl. auch S. 54. 56. Das Vieh wurde bei diesen Prozessionen oft in Scharen mitgetrieben, Pferde, Rinder und Schafe. Man betete um Abwendung von Gewitterschaden und Hagel.

[3] Vgl. H. Pfannenschmid a. a. O., S. 61.

in den nördlichen Ländern weit verbreitet und hat sich in einigen Arten auch jetzt noch erhalten", — sagt Felix Liebrecht, der bekannte Folklorist[1]. Wir finden die Sitte in England, Skandinavien, Deutschland, Frankreich, bei verschiedenen südslavischen Völkerstämmen, wie auch bei den Esten, bezeugt. Sie wird teils in den Häusern, teils auch in den Kirchen geübt. In England pflegte man früher an Festtagen den Boden der Kirche mit Binsen zu bestreuen. In der Kirche von Heybridge (Essex) war es z. B. üblich, am Pfingstsonntag den Boden mit Binsen (rushes) zu bestreuen und die Kirchenstühle mit frischen, eben ausschlagenden Zweigen zu schmücken. Ähnlich wurde es auch anderwärts gehalten. Ja, auch die Bühne wurde bei Aufführung der Mysterien und sogar noch zu Shakespeares Zeit mit Binsen bestreut[2]. Noch seltsamer mutet es uns an, wenn wir hören, daß noch i. J. 1589 der Saal im Schloß Greenwich, wenn Königin Elisabeth Audienz erteilte, mit Heu bestreut wurde[3]. Es fällt mir unwillkürlich dabei die große, glänzende Fronleichnamsprozession in Wien ein, an der sich der Kaiser mit den Erzherzögen und allen Würdenträgern beteiligt. In den Straßen, durch welche dieselbe zieht, sind Bretter gelegt und diese werden mit Heu bestreut. Es muß das alte Sitte sein, denn heutzutage ginge es sich wohl bequemer in den schönen Straßen ohne diese Veranstaltung, die noch dazu das prachtvolle Schauspiel in keiner Weise zu verschönen geeignet ist[4].

---

[1] Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 493.

[2] Vgl. Liebrecht a. a. O., S. 493. 494.

[3] Vgl. Das Ausland, Jahrgang 1889, S. 1022: Emil Goldmann, Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slowenischen Stammesverband (in den Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, herausgegeben von Otto Gierke, 68. Heft, Jahrgang 1903), S. 109 Anm.

[4] Wenn bei der indischen Hochzeit der Brautwagen am Ziele, dem Hause des Bräutigams, angelangt ist, dann streut der Priester eine ununterbrochene Reihe von Ulapagräsern, d. h. Darbhagräsern, deren Spitzen nach Osten gerichtet sind, vom Wagen bis zum Hause oder bis zur Lagerstätte hin. Über diese schreitet der junge Ehemann, und nach ihm die junge Frau, in das Haus hinein (vgl. Caland, Ztschr. d. d. M. Ges., Bd. 51, S. 133; Zachariae

Die Sitte der festtäglichen Streu ist, wie schon erwähnt, außer England auch für Skandinavien, Deutschland und Frankreich reichlich belegt, es war also wohl ebenso eine germanische wie eine keltische Sitte, nicht minder aber auch eine lettische und slavische. Sie wird nicht nur im Frühling und Sommer mit frischen Produkten der Vegetation, sondern auch im Winter mit Stroh und Heu geübt, und insbesondere die Sitte des Weihnachtsstrohs ist weit verbreitet.

Bei den Slowenen pflegt man um die Sommersonnenwende Vorhaus und Zimmer mit Blumen zu bestreuen. Bei den Serben in Syrmien ist die Sitte des Weihnachtsstrohs mit bedeutsamen Bräuchen verbunden. Der Mann, der das Stroh am Festabend vor dem Anzünden der Lichter in das Haus zu tragen hat, wird dabei mit Getreide überschüttet, was offenbar die Fruchtbarkeit der Vegetation und besonders des Ackers andeuten und fördern soll. Das Stroh wird nun in allen Zimmern und in der Küche herumgestreut und auch der Tisch damit bedeckt, wo es einige Tage liegen bleiben muß. Nach Ablauf dieser Frist wird es in die Obstgärten getragen und zwischen die Baumäste gelegt, ein Ritus, der beweist, daß man dem Weihnachtsstroh eine segenwirkende Kraft beilegt [1]." Auch bei den Bulgaren, z. B. im südlichen Ungarn, ist die Sitte des Weihnachtsstrohs bezeugt. Anderswo findet sich dafür Heu. Bei den Ruthenen z. B. wird zu Weihnachten der Tisch mit Heu bedeckt. „Über das Heu breitet

---

in WZKM., Bd. XVII, S. 151). Dieselbe Streu von Ulapagräsern wird beim Opfer zwischen den beiden Hauptfeuern in drei Reihen gestreut, um die beiden Feuer (Gârhapatya und Âhavanîya) mit einander in Verbindung zu bringen (Caland a. a. O., S. 133). Wir können also in Indien von einer Hochzeitsstreu reden, die der Opferstreu offenbar verwandt ist. Zachariae sieht darin einen Abwehrzauber, und auch Caland bemerkt, der Neuvermählte solle dadurch in direkte Verbindung mit seinem Hause gebracht und auf dem Weg vom Wagen zum Hause vor schädlichen Einflüssen bewahrt werden. Nach meiner Meinung dürfte auch hier der Vegetationsbrauch doppelten Zweck haben: die frische, festliche Streu soll positiv Glück und Fruchtbarkeit gewährleisten, negativ üble Einflüsse abwehren.

[1] Vgl. E. Goldmann a. a. O., S. 113, nach R. Waizer, Kulturbilder und Skizzen aus Kärnten, S. 75.

man ein Tischtuch und stellt zwei Kuchen oder Brote darauf, welche durch die ganze Weihnachtszeit hier stehen bleiben." Auch die Polen und die Rumänen in der Bukowina kennen ähnliche Bräuche [1].

Bei den Esten, die ja seit Jahrtausenden arischen Völkern benachbart leben, viele Sitten mit ihnen gemein, viele von ihnen entlehnt haben, belegt man zu Weihnachten den Fußboden dick mit Stroh und überläßt sich dann ausgelassener Fröhlichkeit. Eine Kanne Bier wird über das Stroh ausgeschüttet, für des Hauses Schutzgeister, desgleichen muß man ein Stücklein Wurst und etwas Festbrot in eine Ecke hinstellen. Dann beginnt das sog. „Passi lööma", d. h. auf dem Fußboden ausgestreckt liegend prügelt man sich gegenseitig mit zusammen gewundenen Strohwischen [2]. Dann geht es über die Kohlsuppe her, nachdem vorher der „Ukko-Stein" und „des Hauses Beschirmer" ihr Teil davon bekommen haben. Nach beendigter Mahlzeit wird das Lieblingsspiel fortgesetzt [3]. Hier haben wir in recht primitiv-derber Form mit dem

[1] Vgl. Goldmann a. a. O., S. 112. 113.

[2] Hier liegt jedenfalls ein Vegetationszauber vor, — nicht nur in dem Schlagen, sondern wohl auch schon in dem Ausgestrecktliegen und Herumwirtschaften auf dem Weihnachtsstroh. „Die Rhönleute wälzten sich in der Christnacht auf ungedroschenem Erbsenstroh und mengten die ausgefallenen Erbsen unter die Aussaat, um ihr Gedeihen und Wachstum zu sichern". Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 484.

[3] Vgl. J. W. Boecler, Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, mit auf die Gegenwart bezüglichen Anmerkungen beleuchtet von Fr. R. Kreutzwald (St. Petersburg 1854), S. 93. 94. — Bei einigen anderen finnischen Völkern findet sich das Bestreuen des Opferplatzes oder des Göttersitzes mit Gras, Laub u. dgl., also schon ein Fortschritt zu sakraler Stilisierung. So bei den Lappen; vgl. Mone, Gesch. d. Heidentums I, S. 27. 24; Rhamm, Der heidnische Gottesdienst des finnischen Stammes, im Globus, Jahrg. 1895, S. 344: Bestreuen des Opferplatzes mit Fichtennadeln und Laub; Emil Goldmann a. a. O., S. 108 Anm. — Lappen, wie Finnen und Esten, stehen seit Jahrtausenden mit arischen Stämmen in nächster Beziehung, überhaupt alle um die Ostsee herum lebenden finnisch-ugrischen Stämme. Eine große Menge alter arischer, namentlich altgermanischer Lehnworte in den Sprachen dieser Völker, auch der Lappen, bietet dafür — von anderem abgesehen — den unanfechtbaren, unumstößlichen Beweis, welchen zuerst Wilhelm Thomsen in vollem

Weihnachtsstroh den Schlag, zwar nicht mit der Lebensrute, aber doch mit einem anderen Vegetationsprodukt, dem passend gewundenen und gebundenen Stroh, das bei dem ganzen Fest eine beherrschende Rolle spielt. Daß das Schlagen mit dem Plumpsack aus Weihnachtsstroh eine ganz analoge, heilsame Wirkung üben soll, wie sonst der Schlag mit den Ruten, springt in die Augen. Es ist gewiß zugleich ein derbfröhliches Spiel, aber es hat nichtsdestoweniger etwas Rituelles an sich, da es gerade an den heiligen Abend gebunden ist und dann regelmäßig und ausgiebig geübt wird.

Wir haben hier bei dem estnischen, wie vorher bei dem ruthenischen Brauch deutlich auch eine primitive Opferdarbringung auf der Streu. Ähnlich wird bei dem russischen Erntefest Ozinek ein Tisch mit Heu gedeckt, man legt Brote darauf und stellt an beiden Enden Bier hin; dann spricht der Priester ein Gebet [1]. Andere arische Völker, die in der Kultur und gerade im religiösen Kultwesen weiter fortgeschritten sind, zeigen uns deutlich verwandte Bräuche, nur in einer schon viel entwickelteren sakralen Stilisierung.

So in erster Linie wiederum die Inder. Die Streu spielt bei ihrem Opfer eine wichtige Rolle und dient als Unterlage für die Darbringung. Diese indische Opferstreu wird Barhis genannt und

---

Umfange geführt hat. Diese Völker sind aber auch in ihren Sitten und Bräuchen stark durch die Arier beeinflußt, wie ich an dem Kapitel der Hochzeitsbräuche gezeigt habe. Ob auch der Brauch der Opferstreu ebendahin zu rechnen oder als selbständige Entwicklung anzusehen ist, will ich vorläufig dahingestellt sein lassen.

[1] Vgl. Mone, Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa, T. I, S. 88; Goldmann a. a. O., S. 112 Anm. — Als Unterlage bei einer kultlichen Handlung dient das Stroh in einem norwegischen Brauch, den Tylor in seinen „Anfängen der Kultur" (Deutsche Übersetzung Bd. II, S. 167) erwähnt: „In gewissen Bergdistrikten von Norwegen pflegten die Bauern noch bis zu Ende des vorigen (d. h. 18.) Jahrhunderts runde Steine aufzubewahren, wuschen sie jeden Donnerstagabend, was darauf hinzudeuten scheint, daß sie den Thor darstellten, bestrichen sie vor dem Feuer mit Butter, gaben ihnen den Ehrenplatz auf frischem Stroh, und zu gewissen Zeiten des Jahres tauchten sie dieselben in Bier, damit sie dem Hause Glück und Segen brächten."

besteht in frischgemähtem oder vielmehr geschnittenem Grase, welches auf der Vedi, dem etwas in die Erde hinein vertieften indischen Opferaltar, ausgebreitet wird, als ein wollenweicher Sitz, auf welchem die Götter sich niederlassen sollen. Auf dieser Grasstreu, resp. auf dem mit Streu bedeckten Altar der Vedi werden auch die Opfergaben niedergesetzt, bevor man dieselben dem Feuer übergibt, das neben dem Altare flammt und als der Mund der Götter gilt, mit dem sie die Spende verzehren. Oft werden die Götter eingeladen, sich auf dem weichen Polster der Opferstreu niederzusetzen und das Opfer zu genießen, und es ist wohl wahrscheinlich, daß eine ältere Kultsitte schon die bloße Niedersetzung der Gaben auf die Streu als genügende Darbringung ansah, ohne daß die Opferung im Feuer noch hinzu zu treten brauchte, — wie der Ruthene seine Gaben einfach auf das Weihnachtsheu setzt, der Este sie auf das Weihnachtsstroh stellt oder gießt. Diese wohl ältere Form der Opferdarbringung finden wir noch im Kult der Perser, wie uns Herodot denselben beschreibt (I, 132). Nach seiner Angabe errichten die Perser keinen Altar und zünden auch kein Feuer an, wenn sie opfern wollen: „Wenn Einer sein Opfer darbringen will, so führet er das Tier an eine reine Stätte und betet zu dem Gott, die Tiara mehrenteils mit Myrtenzweigen bekränzt. Wenn er dann das Opfertier in Stücke geschnitten und das Fleisch gekocht hat, streuet er das zarteste Gras unter, gemeiniglich Klee. Darauf legt er alles Fleisch. Ist dieses geschehen, so tritt ein Magier hinzu und stimmt den Gesang der Theogonie an, wie sie den Zauberspruch nennen; denn ohne einen Magier dürfen sie nicht opfern. Nach einiger Zeit trägt dann der Opferer sein Fleisch von dannen und braucht es, wozu er Lust hat". Offenbar glaubten die Perser, daß die Götter das auf der Streu von zartem Gras oder Klee[1] liegende

---

[1] Nach der Angabe von Strabo (XV, 3, 14) hätte die persische Opferstreu in Zweigen bestanden, die am Boden ausgebreitet waren und die Opfergabe aufzunehmen hatten (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 343 Anm.). Bedenkt man den Abstand der Zeit zwischen Strabo und Herodot, sowie die Möglichkeit örtlicher und sonstwie bedingter Verschiedenheiten, so hat man keine Veranlassung, die Richtigkeit dieser Mitteilung zu beanstanden.

Opferfleisch genössen, resp. die Essenz desselben für sich herauszögen, worauf man es dann nach Belieben verwenden durfte. Dies ist eine Form der Darbringung, die noch einigermaßen an jene noch primitiveren Sitten der Ruthenen und Esten erinnert, und die indische Aufforderung an die Götter, das Opfer auf der Streu zu genießen, scheint auf eine entsprechende Kultsitte zurück zu deuten[1]. Ob und wieweit in der Urzeit schon Opfergaben auch im Feuer dargebracht wurden, das ist eine Frage, die wir erst späterhin erörtern können. Hier genügt es uns festzustellen, daß noch in der indoiranischen Einheitsperiode aller Wahrscheinlichkeit nach eine Form der Opferung im Schwange war, bei welcher man die Gaben einfach auf die Opferstreu zum Genuß für die Götter hinstellte.

Die sakrale Stilisierung der indischen Opferstreu gegenüber der primitiven Sitte, wie sie am reinsten die Esten erhalten haben, besteht nicht nur in der Beschränkung der Streu auf den Altar, die Stätte der Darbringung, und in der Beteiligung der Priester bei der Handlung. Eine ganze Reihe genauer Regeln bestimmen die Art, wie und wo das Opfergras am frühen Morgen von dem Priester zu schneiden ist, wie die Streuung zu geschehen hat, wo sie beginnen soll und wo enden, nach welcher Richtung die Spitzen des Grases zu liegen kommen usw. usw., — alles entsprechend dem komplizierten indischen Opferzeremoniell.

Aber auch bei den Griechen und Römern ist uns die sakrale Verwendung der Grasstreu, resp. des Grases bezeugt. Nach einer bei Porphyrios erhaltenen Nachricht des Theophrast streuten die Griechen zuerst der Hestia, dann auch den übrigen Göttern grüne Gräser auf den Altar. Von den Römern sagt Servius, daß es bei ihnen Sitte war, Rasen auf den Altar zu legen und so zu opfern, während andere Berichte von Altären melden, welche bloß aus Erde und darüber gelegten Rasenstücken bestanden[2]. Diese römische Sitte der Verwendung des Rasens weicht einigermaßen ab. Hier kann natürlich nicht mehr von „Streu" geredet werden.

---

[1] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 341—345.

[2] Vgl. E. Reisch in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie unter „Altar"; Goldmann a. a. O., S. 110. 111.

Man wird vermuten dürfen, daß in der Urzeit der lebendige Rasenteppich in derselben Weise verwendet werden mochte, wie ein mit der Streu bedeckter Platz, — ja es ist möglich, daß dies die allerursprünglichste Form der Sitte war und daß die Streu ursprünglich die Bestimmung hatte, den fehlenden Rasenteppich zu ersetzen [1].

Wie dem auch sei, wir werden die Sitte der vegetabilischen Streu gewiß für uralt, für urarisch halten müssen. Ich glaube aber nicht, daß Liebrecht das Richtige trifft, wenn er bei Besprechung der europäischen Sitte des Streuens von Binsen und Stroh in den Zimmern und Kirchen die Vermutung ausspricht, „daß jene Sitte wahrscheinlich Rest eines altheidnischen Opferbrauchs sei [2]." Nach meiner Meinung müssen wir gerade umgekehrt konstruieren, indem wir von der primitiveren europäischen Sitte ausgehen. Die Streu diente ursprünglich dazu, den Festgenossen eine angenehme, weiche, im Sommer frische und duftige Unterlage zu bieten, auf welcher sie bequem sitzen, liegen und schmausen konnten. Stühle und Tische gab es ja in der Urzeit nicht [3] und nur ausnahmsweise gestattete man sich den Luxus solcher Streuung. Gleichzeitig aber hatte diese Streu auch wie die Zweige, Kränze und Bäume, heilvolle, Leben fördernde, Wachstum, Gesundheit, Fruchtbarkeit wirkende, Böses abwehrende Kraft und Bedeutung. Darum war ihre Nähe, ihre intensive Berührung

[1] In merkwürdiger Weise wird der Rasen ähnlich den häufiger verwendeten Baumzweigen zu Schutz und Abwehr bei den slavischen Huzulen verwendet. Diese pflegen am Johannistage das Vieh vor dem Einfluß der Hexen dadurch zu schützen, daß sie Rasenstücke auf die Säulen der Eingangstore zur Behausung des Viehes legen. Vgl. R. F. Kaindl, Die Huzulen, S. 78. 88; Goldmann a. a. O., S. 113 Anm.

[2] Vgl. Liebrecht, Gervasius von Tilbury, S. 60; Zur Volkskunde, S. 494. An letzterer Stelle beruft er sich auch auf Kuhn, der Westfälische Sagen, 2, 110 bemerkt: „Das alles zeigt die Heiligkeit des alten Gebrauchs; das gestreute Stroh diente wahrscheinlich dazu, um die Opferspeisen und Götterbilder darauf zu stellen, ganz wie bei den Indiern ein Lager von Kuçagras für die Opfer an die Götter bereitet wird; dadurch wurde das Stroh geweiht und erhielt so seine Bedeutung für alle übrigen Gebräuche."

[3] Man schlief in der Urzeit auf dem Erdboden, sonst auf Fellen oder Heubündeln; vgl. Schrader, Reallexikon, S. 344—347.

günstig und glückbringend. Darum wälzte man sich auch voll Behagen darauf herum, wie die Rhönleute auf dem Weihnachtsstroh es noch heute tun, und schlug sich wohl gegenseitig damit, wie die sehr konservativen Esten das noch im 19. Jahrhundert taten. Weiter aber legte und goß man wohl an passender Stelle einen Bruchteil der Festmahlzeit als Spende für die segenbringenden, lebenwirkenden Mächte auf diese Streu. Daraus aber entwickelte sich im Laufe der Zeit die immer strenger rituell sich gestaltende Sitte, die Opfergaben für die Götter auf der weichen Unterlage einer Streu darzubringen. Diese Sitte finden wir dann aufs strengste sakral stilisiert bei den Indern in ihrem Barhis [1]. Hier ist aber nicht der Ausgangspunkt, sondern der Endpunkt der langen Entwicklung zu sehen, ganz ähnlich, wie wir das schon in zahlreichen einzelnen Fällen bemerkt haben.

Etwas von der Bedeutung der Streu als Sitz auch für die Menschen hat sich aber im indischen Opferritual doch noch erhalten. Beim Sonnwendopfer sitzen die Priester auf Heubündeln; — nur einer, der Hotar, sitzt auf der Sonnenschaukel, einer, der Udgâtar, auf einem Sessel [2]. Ferner ist sonst beim indischen Opfer der sog. Prastara in Verwendung. Das Wort bedeutet „Streu", und zwar eine Streu, um darauf zu sitzen oder etwas darauf zu legen [3]. Der Prastara ist im Ritual gewöhnlich ein Büschel von

[1] Für die ursprüngliche Bedeutung des indischen barhis, der „Opferstreu", ist es nicht uninteressant, bei Schrader die sprachliche Reihe zu vergleichen, in welche das Wort hinein gehört: avestisch barziš Decke, Matte (vgl. sanskritisch upa-barhaṇa Decke, Polster), altpreußisch balsinis Kissen, pobalso Pfühl, serbisch blazina Kissen, Polster, slowenisch blazina Federbett, altnordisch bolstr, althochdeutsch bolstar Kissen, Polster. Die primitive Grundbedeutung dieser verwandten Wörter war offenbar „Streu", „Heubündel" oder dgl. (s. Schrader, Reallex., S. 345. 346). Nur bei den Indern ist das Wort barhis auf die sakrale Bedeutung beschränkt. Die allgemeinere Bedeutung der ganzen verwandten Reihe läßt mit Sicherheit schließen, daß auch das indische barhis ursprünglich die Streu oder das Heu bedeutete, auf denen nicht nur die Götter, sondern ebenso und für gewöhnlich die Menschen saßen und lagen. Die sakrale Stilisierung des Wortes barhis ist offensichtlich erst ein speziell indischer Prozeß gewesen.

[2] Vgl. meinen Aufsatz „Lîhgo" auf der 2. Seite.

[3] Das Petersburger Wörterbuch erklärt es mit lat. stramentum.

Gras oder Schilf und dient zur Unterlage der Löffel[1], — man darf aber vermuten, daß auf dem Gras und Schilf des Prastara einst auch gesessen wurde.

Das Barhis, die indische Opferstreu, wird zu Ende des Opfers in das Feuer geworfen und verbrannt, ebenso wie andere Opferutensilien, z. B. der Holzspan Svaru, der Stab des Mâitrâvaruṇapriesters, der Grasbüschel Prastara, der Zweig, mit dem die Kälber und Kühe geschlagen werden u. dgl. m. Das geschieht aber offenbar nur zu dem Zweck, um sie im reinen Element zu vernichten, denn diese Dinge passen nicht in den Umkreis des gewöhnlichen Lebens und jede Profanierung wäre gefährlich. Ähnlich wird der Stab des Brahmanenschülers am Schlusse der Lehrzeit „ins Wasser geopfert“[2]. Das reine Element trägt ihn fort. Ganz andere Motive ließen den Maibaum ins Feuer und ins Wasser wandern. Das war Sonnenzauber und Regenzauber, symbolische Verbindung der Vegetation mit dem Sonnensegen und Wassersegen. Wieder anders und verschiedenartig waren die Motive, aus denen man gewisse Kräuter ins Feuer oder ins Wasser wirft, wie wir früher gesehen haben. Es muß daher in jedem einzelnen Falle wohl geprüft und unterschieden werden, warum das Werfen ins Feuer oder ins Wasser stattfindet. Durchgehende allgemeine Regeln lassen sich darüber nicht geben.

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Rituallit., S. 112.
[2] Vgl. Oldenberg a. a. O., S. 492.

GENERATIONSBRÄUCHE DER LEBENSFESTE.

Unter den Zeremonien des altindischen Sonnwendopfers, die so viele alte volksmäßige Bräuche in sakraler Stilisierung erhalten haben, finden sich einige, die in hohem Grade auffallend und anstößig sind. Ein Brahmacârin, d. h. ein zur Keuschheit verpflichteter Brahmanenschüler, und ein öffentliches Mädchen, ein Puṃçcalî oder „Dirne", streiten miteinander und schmähen sich gegenseitig. Es kommen dabei nicht wiederzugebende obszöne Worte zur Anwendung, — und während dieser seltsamen Zeremonie steht der Brahmanenschüler innerhalb der Vedi, des mit der Opferstreu bedeckten Altars der Götter, also an heiliger Stätte — die Dirne allerdings außerhalb derselben. Nach Gutdünken soll der Brahmacârin seine Partnerin beschimpfen. Es wird ferner in einem umhegten Raum, außerhalb der Vedi, von einem bestimmten, dazu gewählten Paare, dessen Kaste als beliebig gilt, die Begattung vollzogen [1]. Das Sûtra des Çâṅkhâyana bezeichnet die Zeremonie als „alt, abgekommen, nicht zu vollziehen" [2], — das erhöht aber eigentlich nur unser Interesse an derselben, denn es weist in eine graue Vorzeit zurück, aus welcher diese Bräuche stammen, an denen spätere Geschlechter offenbar schon Anstoß nahmen, ohne sie jedoch entschlossen aus dem Ritual zu entfernen. Eine mächtige Tradition muß sie geschützt haben, — nur eine solche

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 42. 43; auch Weber, Indische Studien X, S. 125; Kâṭh. 34, 5; Taitt., S. 7, 5, 9, 4; Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, S. 160.

[2] Çâṅkh. 17, 6, 2.

war auch imstande, ihre Aufnahme in die Opferhandlung zu bewirken. Wir werden daher auch hier alte, volkstümliche Bräuche vermuten müssen, denen man so große Wichtigkeit und Bedeutung beimaß, daß sie bei der Bildung des Opferrituals nicht aufgegeben wurden, sondern in sakraler Stilisierung in demselben fortlebten. Ich glaube neuerdings gezeigt zu haben, daß dieser Generationsritus in altvedischer Zeit auch sogar künstlerisch verklärt wurde, und zwar in mehreren Saṃvâdas oder Dialogen im Rigveda, die vermutlich zur Aufführung bei den Sonnwendfesten bestimmt waren und in dem rituellen Zeugungsakte gipfelten. So ist das Lied von Agastya und Lopâmudrâ, so das Vṛishâkapilied zu beurteilen; so wahrscheinlich auch der Dialog zwischen Yama und Yamî, sowie das zu vermutende Spiel, als dessen Held der „reine Thor“ Ṛishyaçriṅga fungiert [1].

Die Abweichungen, welche die einzelnen Ritualtexte bieten, sind nicht von wesentlicher Bedeutung. Zwei Akte treten deutlich hervor: ein Wortgefecht zwischen einem jungen Manne und einer Dirne, nebst obszönen Redewendungen, also ein phallischer Dialog — und die rituelle Begattung, durch ein dazu erwähltes Paar in umhegtem Raume ausgeführt. Wenn wir für diese sakralen Begehungen nach den volksmäßigen Bräuchen suchen, aus denen sie hervorgewachsen sein dürften, dann steigen Szenen vor uns auf, deren Reflexe wir in den Sonnwendbräuchen mancher europäisch-arischer Völker noch deutlich wieder erkennen. Wir hören von obszönen Reden und Liedern, die um diese Zeit im Schwange sind oder waren, — von sexuellen Freiheiten weitgehender Art, die vermuten lassen, daß dieses Fest in grauer Vorzeit eine Art Begattungsfest und Fest der animalischen Fruchtbarkeit war, ähnlich den Festen mancher primitiver Völker, von denen wir weiterhin Kunde geben wollen. Die christliche Kirche mußte natürlich gegen solche Freiheiten ankämpfen. So teilt schon Hillebrandt aus den Beschlüssen einer alten polnischen Synode die folgende merkwürdige Stelle mit: „Item inhibeatis choreas in diebus

[1] Vgl. die resp. Kapitel in meinem Buche „Mysterium und Mimus im Rigveda“, S. 156 ff. 275 ff. 304 ff.

sabbativis et in vigiliis Joannis Baptistae, Petri et Pauli, cum complures fornicationes, adulteria et incestus illis temporibus committuntur [1]." Und ähnlich, nur etwas verblümter, wird in den Beschlüssen einer Moskauer Synode vom Jahre 1551 von „den nächtlichen Vergnügungen, ungebührlichen Reden, teuflischen Liedern, Tanzen, Hüpfen und gottverhaßten Dingen gesprochen, denen sich Männer, Frauen und Mädchen in der Johannisnacht hingeben" [2]. Die slavischen Bojken im Karpathengebirge feiern die Sommersonnenwende in der Nacht vom 5. auf den 6. Juli. Sie ziehen dazu in den Wald hinaus und singen auf dem Wege dahin allerlei Lieder, die zum guten Teil nicht gerade züchtigen Inhalts sind. Die Nacht bringen sie im Walde zu, wo sie Feuer anmachen, singen und tanzen. Vor Sonnenaufgang aber baden sie und „gehen in den Tau", d. h. sie wälzen sich nackt im taufeuchten Grase, namentlich die jungen Frauen und Mädchen [3], — ein Brauch, der offenbar die Fruchtbarkeit günstig beeinflussen soll. Man darf wohl vermuten, daß zu den erwähnten unzüchtigen Liedern, wenigstens ursprünglich, auch die entsprechenden Handlungen nicht gefehlt haben werden.

Von den Letten hören wir ebenfalls, daß bei ihnen am Vorabend des Johannistages Mädchen und Bursche durch die Straßen und in die Häuser ziehen, die ihnen Einlaß gewähren, und dabei extemporierte Lieder meist obszönen Inhalts singen [4]. Die Beziehung der Johannisnacht zum geschlechtlichen, resp. ehelichen Leben spricht sich weiter noch darin aus, daß die jungen Bursche der Letten gewarnt werden, nicht in der Johannisnacht zu schlafen, sonst würden sie zeitlebens kein Weib bekommen, — oder höchstens ein altes Weib, das mit dickem Brei gefüttert und in einem alten

---

[1] Beschlüsse der Synode des Bischofs Andr. Laskari von Posen § 58 (Starodawne pomniki prawa polskiego V, Appendix), nach Nehrings Hinweis, bei Hillebrandt a. a. O., S. 45.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 45.

[3] Vgl. R. F. Kaindl, Höhenkultus in den Karpathen, in der „Sonntags-Zeit" (Beilage zu Nr. 56 der „Zeit", S. 5; Jahrg. 1903).

[4] Vgl. Usener-(Solmsen), Götternamen, S. 107, s. v. Ligo.

Bastschuh, dem Handwerkszeug der Hexen, spazieren gefahren werden muß:

„Große Jungen, kleine Jungen,
Schlaft nicht in der Johannisnacht;
Welcher in der Johannisnacht schläft,
Wird sein Lebtag kein Weib bekommen".

Und ferner:

„Ich sage euch, junge Bursche,
Schlaft nicht in der Johannisnacht!
Wenn ihr in der Johannisnacht schlafen werdet,
Dann werdet ihr ein altes Weib bekommen,
Das mit dickem Brei gefüttert
Und in einem alten Bastschuh spazieren gefahren werden muß[1].

Vom Wachen in der Johannisnacht hängt es also ab, daß der junge Mann ein junges Weib bekommt.

Von den benachbarten Esten wird berichtet, daß noch zu Ende des 18. Jahrhunderts „im Fellinschen bei einer alten Kirchenruine Tausende von Menschen zusammengeströmt, auf der Ruine ein Opferfeuer angezündet und Opfergaben ins Feuer geworfen hätten. Unfruchtbare Weiber tanzten nackt um die Ruine, andere saßen beim Essen und Trinken, während Jünglinge und Mädchen in den Wäldern sich verlustierten und viel Unart ausübten[2]. Das Tanzen der Weiber im Zustande der Nacktheit um die Ruine mit dem flammenden Feuer ist hier deutlich als ein Fruchtbarkeitsritus bezeichnet, wie anderswo das Sichwälzen im Tau, in gleicher Verfassung. Feuer sowohl wie Wasser, zu geweihter Zeit, wirken augenscheinlich nicht nur auf die vegetabilische, sondern ebenso weiter auf die animalische Fruchtbarkeit.

---

[1] Dazu die livländische Variante: „Wer in der Johannisnacht schläft, Erhält im Leben kein Weib, Und wenn er auch eins erhält, So keins, das etwas wert ist, (Nur eins), das über das Steglein geführt, Mit dem Finger gefüttert werden muß, — also mit anderen Worten: eine alte Hexe, gebrechlich und zahnlos, der man dicken Brei mit dem Finger in den Mund streichen muß, wie die Bauerfrauen ihren zahnlosen kleinen Kindern." — Brief von Frau Direktor A. Feldt, 4. März 1904.

[2] Vgl. Boecler-Kreutzwald a. a. O., S. 13. (Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, St. Petersburg 1854.)

Noch bemerkenswerter ist die Sitte der Esten auf der Insel Moon, die uns Holzmayer in seiner trefflichen Arbeit „Osiliana" schildert [1]. Auf Moon flammt zu Heu-Marien, d. h. am 1. Juli abends, das Sonnwendfeuer, welches dort Ledo tulli heißt. Man tanzt um dasselbe im Kreise herum, zur Musik des Dudelsacks. Dazu bemerkt Holzmayer: „An den heiligen Abenden muß der Moonenser eine Beischläferin haben, so am Johannisabend, so auch am Abend vor Heu-Marien. Während nun der Rundtanz um das Feuer nur aus Weibern und Mädchen besteht, gehen die jungen Kerle, welche die Schläferinnen suchen, um den Kreis herum, beobachten die Mädchen, entfernen sich darauf und geben dann kleineren Burschen von 16—17 Jahren etwa den Auftrag, die ausersehenen Mädchen ihnen in den Wald zu bringen. Darauf ruft einer von den Jungen das bezeichnete Mädchen unter irgendeinem Vorwande aus dem Ring der Tänzerinnen heraus und die übrigen Jungen, etwa zehn an der Zahl, umringen die Jungfrau und schleppen sie mit Gewalt, der eine voran am Gurt ziehend, die anderen hinten stoßend, über Stock und Stein, über Zäune und Gräben, bis nach mehrmaligem Fallen und wiederholtem Ringen der Zug bei dem Harrenden angelangt ist. Dieser wirft sie nieder, legt sich neben sie und schlägt das eine Bein über das Mädchen (die Zeremonie muß er durchaus beobachten, wenn ihn das Mädchen nicht für einen Stümper halten soll) und die Knaben entfernen sich hierauf, um ihre Dienste einem anderen zu leisten. Ohne sie weiter zu berühren, liegt er so bis zum Morgen neben ihr. Die Mädchen aber, denen solches widerfährt, freuen sich dessen nicht wenig, selbst wenn man ihnen auf dem Transport das Hemde zerrissen hat (die Moonschen Weiber und Mädchen gehen nämlich im bloßen Hemde, nur wenn sie zur Taufe und Hochzeit gehen, ziehen sie einen Rock an). Die nicht gewählten Mädchen können ihren Neid und Mißmut kaum bezwingen, und die Mütter der Bevorzugten erzählen mit Wonne den Ruhm und die Vorzüge ihrer Töchter."

[1] Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, Bd. 7, Heft 2, S. 64. 65.

Hier wird noch in der Gegenwart mit naiver Decenz der Beischlaf in der geweihten Nacht andeutungsweise geübt, von allen Paaren der erwachsenen Jugend, die sich auf die geschilderte Art bilden können und wollen. Man darf wohl vermuten, daß in einer weiter zurück liegenden Vorzeit mehr als eine bloße Andeutung der geschlechtlichen Vereinigung stattfand, und die estnische Sitte ist uns bei der engen, Jahrhunderte alten Beziehung dieses Volkes mit den Ariern mehr wert als eine bloße entfernte Analogie.

Mit vorschreitender Kultur mildern und verfeinern sich auch diese Sitten und aus derb realistischem Tun entwickeln sich muntere, ja anmutige Spiele und Scherze, die auch das keuscheste Auge nicht mehr verletzen können. So hat schon A. Kuhn gewiß mit Recht das weitverbreitete paarweise Springen durchs Johannisfeuer und andere Sonnenfestfeuer auf Liebe und Ehegemeinschaft bezogen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß wir darin einen alten Generationsbrauch zu erkennen haben, der dem gemeinsam springenden Paare eine fruchtbare Vereinigung gewährleisten soll. Fast noch hübscher mutet es an, wenn im böhmischen Egerlande die Bursche sich ihren Mädchen gegenüber um das Johannisfeuer stellen und nun beide einander durch Kränze und durch das Feuer anschauen, — angeblich um zu erfahren, ob sie sich treu sein und sich heiraten werden. „Dann werfen sie sich nacheinander dreimal die Kränze durch und über das Feuer zu, und der Bursche muß, wenn er nicht einen argen Verstoß begehen will, den Kranz fangen, den das Mädchen ihm zuwirft[1].

Dies Sichanschauen erinnert merkwürdig an das rituelle Beäugeln im indischen Opfer. Im Verlaufe des Lichtfeuerlobgesang-Opfers muß der Udgâtar, der singende Priester, die Frau des Opferers mehrmals beschauen oder beäugeln, und jedes Mal nimmt dann die Frau ein bestimmtes Wasser und gießt es sich

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 466, nach Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 308. Mannhardt vergleicht a. a. O. mit Recht das Küssen durch den Kranz im russischen Semik-Brauch zu Pfingsten.

auf den entblößten rechten Schenkel, was augenscheinlich einen Fruchtbarkeits-Ritus erkennen läßt [1].

Eine andere Wendung uralter Sitte liegt ferner darin, wenn die im Rausche der Festfreude geschlossene geschlechtliche Vereinigung sich zum dauernden Bunde, zur Ehegemeinschaft entwickelt. Eine derartige Entwicklung, förmlich zum Opferritus gestaltet und also sakral stilisiert, möchte ich in dem schon früher erwähnten merkwürdigen indischen Brauch erkennen, demgemäß der Opferer im Verlaufe des Lichtfeuerlobgesanges, resp. eines anderen nach diesem Typus gebauten Somaopfers, seine Tochter dem opfernden Priester als Ehefrau schenkt, — eine höchlich belobte Form der Eheschließung, welche die Inder als die „göttliche" bezeichnen (dáiva) [2]. Daß bei diesem Opfer ein Priester die Gattin des Opferers beäugelt, ein Priester die Tochter heimführt, darf man mit zur sakralen Stilisierung uralt volkstümlicher Gepflogenheiten rechnen.

Der Tanz der Liebespaare, der Tanz der Neuvermählten um das Johannisfeuer und um die Frühlingsfeuer in Europa, desgleichen ein paarweises Umwandeln, oder auch der Tanz eines Mädchens, das sich verheiraten will, um das Johannisfeuer, wie es in Frankreich erwähnt wird [3], — das alles sind Generationsbräuche, die auf fruchtbare Liebesvereinigung abzielen. Insbesondere sind die neuvermählten, meist die im letzten Jahre vermählten Paare in verschiedenster Weise bei den Frühlings- und Sommerfeuerfesten beteiligt. Oft zwingt man sie halb ernsthaft, halb scherzhaft zu bestimmten Zeremonien, z. B. Tanzen, Wassertauchen u. dgl. oder auch Tributleistungen, wie z. B. zur Lieferung des Brautballs u. a. m. Manches derart haben wir im Verlaufe unserer Darstellung schon erwähnen müssen, weit mehr findet man in Mannhardts Buch über den Baumkultus beisammen. Es liegt auf der Hand, daß man diese jungen Paare, die im ersten, frischesten Liebesleben vereinigt sind, sich besonders eng zu den Sonnenfeuerfesten, den Festen der Fruchtbarkeit und des wachsenden, schwellenden Lebens, in Beziehung

[1] Hillebrandt, Rituallitteratur, S. 133.
[2] Vgl. Hillebrandt, Rituallitteratur, S. 132.
[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 463 ff.

stehend denkt. Sie sind ja naturgemäß den Mächten des Lebens, des Wachstums und der Fruchtbarkeit in besonderer Weise verpflichtet, sie haben mehr Ursache als andere, diese Mächte sich günstig zu stimmen, und darum darf man auch von ihnen besondere Leistungen für diese Mächte und bei ihren Festen, Zeremonien wie Spenden, erwarten und sie im gegebenen Falle dazu anhalten. Die Frühlingsfeuerfeste stehen da wiederum mit dem Sonnwendfest ganz in gleicher Reihe und verraten auch in diesem Punkte ihre Verwandtschaft. Auch die roheren, anstößigeren Bräuche fehlen den Frühlingsfesten nicht, ja wir finden dieselben vereinzelt sogar unter der Patronanz christlicher Geistlicher erhalten. So hören wir aus England durch Kemble, daß dort in Inverchetin ein Priester in der Osterwoche „die kleinen Mädchen der Gemeinde nötigte, einen Reigen aufzuführen, dem man auf einer Stange ein Priapus-Bild (membra humana virtuti seminariae servientia super asserem artificiata) vorauftrug“[1]. Derselbe Schriftsteller erwähnt ein simulacrum Priapi beim Notfeuer an einem anderen Orte Englands, und den damit verbundenen Brauch, das erkrankte Vieh mit den in Weihwasser getauchten Testikeln eines Hundes zu besprengen. Da aber das Notfeuer sich prinzipiell vom Osterfeuer nicht trennen läßt, so hält es Mannhardt nicht für unmöglich, daß jener Brauch früher auch zu Ostern Geltung hatte (a. a. O. S. 470). — Roh genug ist auch in seinen älteren Formen oftmals der Schlag mit der Lebensrute, den wir früher besprachen und der sich durch alle jene Feste hinzieht. Es ist ein Vegetationsbrauch, aber namentlich in seiner beliebten Anwendung bei Frauen und Mädchen nicht minder auch ein Generationsbrauch.

Hierher gehört, wie ich glaube, auch das sog. „Brautlager auf dem Ackerfelde“, welches an verschiedenen Punkten Europas am Georgentag, am Maitag, zu Ostern, zu Pfingsten, oder auch zur Zeit der Ernte abgehalten wird und von Mannhardt in einem eigenen Abschnitt seines Baumkultus S. 480 fg. behandelt und mit Recht dem symbolischen Vermählungsbrauche der Insel Moon

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 469. 470; auch Kemble, Sachsen in England, übers. von Brandes I. S. 295.

verglichen ist. So ziehen die Russen in der Ukraine am Georgentage auf die Felder hinaus, die vom Geistlichen eingesegnet werden. Sie bringen die Nacht auf dem Felde zu. „Die alten Leute mit den Kindern bleiben in der Nähe der Feldwege, die erwachsene Jugend aber entfernt sich über die Felder, bis sie den Alten in einer Vertiefung aus dem Gesichte verschwinden. Hier stecken sie eine Stange mit einem angebundenen Tuche oder eine Flagge auf, angeblich um den Platz zu bezeichnen, auf dem sie sich vergnügen, und zum Zeichen, daß hier die Alten nichts zu suchen haben[1]. Alle legen sich auf die Felder, und wer eine Frau hat, wälzt sich einige Male mit ihr auf dem Saatacker um. Wie man denken kann, folgen diesem Beispiele auch die jungen Leute auf ihrem abseits gelegenen Turnplatze." Dieser Brauch soll nach dem Glauben des Volkes reichen Getreidesegen schaffen und sie sagen zur Verteidigung desselben, auch der heilige Georg habe sich auf den Äckern gewälzt.

In England war es früher Sitte, daß sich am Maitag Männer und Weiber, zu Paaren verbunden, draußen (auf dem Acker) herumwälzten, und ebenso pflegten zu Ostern und Pfingsten junge Paare sich vom Greenwichhügel herab zu rollen. Ähnliches findet an einigen Orten Deutschlands zur Zeit der Ernte statt. Schnitter und Schnitterin rollen und wälzen sich, aneinander geklammert, umher oder es werden die Neulinge der Schnitterarbeit, Bursche und Mädchen, zu Paaren, Gesicht gegen Gesicht zusammengebunden, unter Gelächter einen Hügel hinunter gerollt. Daß diese harmlos scheinenden Sitten gleichfalls uralt sind und einstmals nicht so

[1] Diese Stange mit dem Tuch daran erinnert sehr an den oft mit einem Tuche geschmückten Maibaum, resp. die Maistange, und es ist nicht unmöglich, daß sie in der Tat ursprünglich mit diesen identisch ist. Der Baum mit dem Sonnensymbol, das Symbol der Fruchtbarkeit und des Lebens, vielleicht auch als Phallus gedacht, war gewiß ein passendes Zeichen für die Stelle, wo Bursche und Mädchen sich paarten und zu Paaren umherwälzten. Es knüpft sich daran die naheliegende Vermutung, daß Maibaum und Maistange, wenigstens nebenbei, auch phallische Bedeutung hatten. Die daran gehängten Eier könnten dann noch in anderem Sinn gemein sein, als wir früher angenommen haben.

ganz harmlos waren, wird man wohl für wahrscheinlich halten dürfen [1].

Hat diese Sitte, auch trotz der Milderung, noch immer etwas Primitives, etwas von dem Erdgeruch der Urzeit an sich, so hat die Paarung der Geschlechter einen wesentlich anderen Charakter gewonnen in den halb scherzhaften, halb poetischen Bräuchen der Maibrautschaft, des Mailehens, der Mädchenversteigerung, der Valentine usw., wie sie die jungen Bursche und Mädchen bis auf den heutigen Tag, namentlich in Deutschland und Österreich, England und Frankreich üben, eine unerschöpfliche Quelle der Jugendlust und des ländlichen Frohsinns. Das Wesentliche dieser Sitte besteht darin, daß zu gewissen Terminen die jungen Bursche und Mädchen auf verschiedenem Wege, teils durch den Zufall, durch das Los, durch ein Urteil dazu bestellter Personen, oder auch auf dem Wege der Versteigerung, des scherzweisen Mädchenkaufes durch Meistbot, für eine gewisse Zeit, in der Regel ein Jahr, zu Paaren mit einander verbunden werden. Es gibt natürlich mancherlei Wege, auf denen sich diejenigen zu finden wissen, deren Herzen einander bereits angehören, und manche Möglichkeit, Mißliebiges abzuwehren. Oft aber entwickeln sich auch aus den scherzweise verbundenen Paaren ernsthafte und dauernde Liebesverhältnisse. Rechte und Pflichten dieser Maibrautpaare, wie sie oft genannt werden, sind natürlich örtlich verschieden, auf dem Lande aber gehören in der Regel die so verbundenen Bursche und Mädchen während der ganzen Zeit des Verhältnisses als Tänzer und Tänzerin zusammen. Daß sie sich

[1] Dieses paarweise Sichwälzen oder Sichrollen muß natürlich wohl unterschieden werden von dem Sichwälzen und Sichrollen einzelner Personen. Nur das erstere ist deutlich ein Generationsbrauch, — als ein Fruchtbarkeitsbrauch erweist sich aber auch das letztere. So wälzt man sich z. B. nach der Chemnitzer Rockenphilosophie 1709, Nr. 124, in der Johannisnacht auf den Beeten, damit die Zwiebeln groß wachsen. Im Saalfeldischen umtanzen Mädchen nachts den Flachs, damit er hoch wachse, ziehen sich nackt aus und wälzen sich darin (Mannhardt, Baumkultus, S. 483. 484). Das früher erwähnte Sichwälzen der Rhönleute auf dem Weihnachtsstroh ist offenbar nahe verwandt, ebenso das Ausgestrecktliegen und Sichschlagen der Esten auf dem Weihnachtsstroh.

außerdem, je nach der Sitte des Ortes und nach ihrem eigenen Wohlgefallen, mancherlei Freiheiten nehmen und erlauben, ist selbstverständlich. Die Termine, an welchen diese zeitweiligen Bündnisse freiwillig oder unfreiwillig geschlossen werden, sind ebenfalls örtlich sehr verschieden, doch fallen sie im wesentlichen mit den oft erwähnten Festzeiten zusammen und spielt, wie schon der Name besagt, der Mai dabei keine geringe Rolle.

Am Maitage selbst werden z. B. in Hessen, Westfalen und im Rheinland die Mädchen versteigert oder zu „Mailehen" vergeben, unter mancherlei Scherz und Kurzweil. An manchen deutschen Orten findet die Versteigerung aber schon am Ostermontag statt, — zu Dobischwald in Österreichisch-Schlesien schon am Sonntag Invokavit, dem ersten Fastensonntag. Auch an der Mosel wird das Mailehen am Sonntag Invokavit vergeben und derselbe Tag ist in Frankreich durch ähnliche Bräuche bezeichnet. Dieser erste Fastensonntag ist in Frankreich als dimanche des brandons (Fackelsonntag) wohlbekannt und von uns auch schon wegen seiner Feuerbräuche besprochen, die in deutlichster Beziehung zur Fruchtbarkeit der Felder und Gärten stehen. Man zwingt aber auch z. B. die im letzten Jahre neuvermählten Paare an diesem Tage einen Tanz aufzuführen. In den nördlichen Vogesen werden beim Schleudern der flammenden Holzscheiben die heimlichen Liebschaften und künftigen Ehebündnisse der Gemeinde laut verkündet und in den südlichen Vogesen werden scherzhafterweise Burschen und Mädchen willkürlich zu zeitweiligen Brautpaaren miteinander verbunden und gezwungen, zusammen zu tanzen. Schon im 17. Jahrhundert verbot eine Synode zu Toul diesen Brauch, der darnach auch noch an anderen Fastensonntagen geübt wurde[1]. In Welschtirol findet am letzten Februar, wenn die sog. Märzfeuer flammen, das „Heiratenausrufen" statt, und in England wählen sich bekanntlich am Valentinstag, dem 14. Februar, die jungen Männer, ein jeder durchs Los oder auch auf andere Art, eine junge Dame für ein ganzes Jahr zur Valentine. Sie selbst heißen dann ihr Valentin. Es ist auch das eine Form der Maibrautpaare. In

[1] Mannhardt, Baumkultus, S. 457. 458.

Venezuela erhält jede junge Dame am Neujahrstage fürs ganze Jahr ihren Compadre, den Freund oder Eheherrn, der sie besuchen und mit ihr plaudern darf, während in Deutschland am Neckar, in Oberndorf, schon 14 Tage früher in recht gemütlicher Art die sog. „Weiberdingete" stattfindet, bei welcher die Ehemänner im Wirtshaus ihre Frauen scherzhaft „wieder auf ein Jahr dingen", als stünde die Wahl ihnen frei [1].

Eine andere, recht harmlose Sproßform der uralten Sitte läßt sich wohl in einer Art Brautschau erkennen, wie sie an manchen Orten zu bestimmten Terminen üblich ist. Dahin gehört z. B. der Brautmarkt, der in Kindleben bei Gotha am Himmelfahrtstage stattfindet. Bursche und Mädchen der Umgegend finden sich da im höchsten Staate zusammen und die meisten ehelichen Verbindungen sollen sich dort anspinnen [2]. — Bei den Letten sind nach Bielenstein die Umzüge am Johannisabend in gewisser Weise eine Brautschau für das junge Volk, wobei dann natürlich die Tänze um die Johannisfeuer, die brennenden Teertonnen, ihre Rolle spielen. Bielenstein erinnert aber auch an die volksfestartige Düngerfuhr, welche einst gerade um die Johanniszeit stattfand. Da schleppte in der alten Zeit der Frone das ganze Gebiet gleichzeitig den Dünger auf die Hofesfelder, und die Mädchen und Frauen, in sauberem Feiertagsstaat, röffelten mit den kleinen eisernen Gabeln den Dünger aus. Es war eine fröhliche Wettarbeit der einzelnen Gutswirte und geradezu eine Brautschau. Die flinkste Arbeiterin und die fröhlichste Sängerin — auch bei dieser Arbeit und nach derselben wurde gesungen — hatte die sicherste Aussicht auf eine Hochzeit nach der Gerstenernte [3]. —

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 449—462. Ausnahmsweise findet die Mädchenversteigerung schon bei der Kirmes im Herbst statt, — so in einer Gegend der Eifel (a. a. O., S. 455).

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 449.

[3] Nach einer brieflichen Mitteilung meines hochverehrten Freundes, Pastor Dr. August Bielenstein in Doblen, vom 18./31. März 1902. In seinen „Reiseskizzen aus dem Oberlande" (Baltische Monatsschrift, Bd. XXIX, Jahrgang 1882) beschreibt Bielenstein einen im Pastorat Sieckeln-Born erlebten Johannisabend, wo die Lettinnen in ihren Liedern das ganze Naturleben um-

Ganz anders gewendet und poetisch verklärt erscheint die Freiheit des Festbrauchs in der englischen Weihnachtssitte, der gemäß es jedem Manne erlaubt ist, ein Mädchen zu küssen, wenn es sich unter dem bedeutungsvollen Mistelzweige, dem Segenszweig jener Tage, befindet. Der Zweig ist das Symbol des vegetativen Segens, der Fruchtbarkeit und des Wachstums, das Symbol oder Panier der festlichen Freiheit, die ursprünglich wohl mehr bedeutet haben mag, als das Recht eines Kusses.

Vielfach tritt unter den Maipaaren bei den Frühlingsfesten und Aufzügen in Deutschland, Österreich, Frankreich und England ein bestimmtes Paar besonders hervor: Der Maikönig mit seiner Maikönigin, auch Maiherr und Maifrau, Lord and Lady of the may, oder auch einfach bürgerlich in Puppengestalt der Hansl und die Gretl, Chridiglade und Else auf dem Schleifrade, von denen wir schon gesprochen haben, u. dgl. m. Mannhardt sucht den Nachweis zu liefern, daß wir in diesen Paaren Darstellungen von Vegetationsdämonen zu erkennen haben und daß auch all die übrigen Maipaare als Nachahmungen dieses dämonischen Maibrautpaares anzusehen sind. In der Tat erscheinen die Vegetationsdämonen bald in männlicher, bald in weiblicher Gestalt; daß sie in den Festaufzügen eine wichtige Rolle spielen, ist ebenso zweifellos. Es ist möglich und wohl wahrscheinlich, daß zur Zeit der Frühlings- und Fruchtbarkeitsfeste auch die Vorstellung von einer Paarung, einer Hochzeit der Vegetationsdämonen lebendig war, es ist aber keineswegs sicher, daß die erwähnten Paare wirklich alle in dieser Weise zu deuten seien, und am allerwenigsten, daß wir die ganze Sitte der Maibrautpaare nur als nachahmende Darstellung jener dämonischen Paarung zu fassen haben. Ein Parallelismus liegt vor, allein jene mythische Vorstellung reicht in keiner Weise aus, um alle jene Sitten — vom ungebundenen geschlechtlichen Verkehr an bis herab zur modernen Brautschau — befriedigend zu erklären. Dazu kommt, daß Mannhardts Vegetationsdämonen vor allem in erster Reihe mit dem Ackerbau zusammenhängen, die Urzeit aber kannte den Ackerbau noch wenig oder garnicht, sie

faßten, die Muchobrodinnen, d. h. Weißrussinnen, in den übrigen wesentlich vom Heiraten sangen (a. a. O., S. 634 ff.).

dürften also erst später jene hervortretende Wichtigkeit gewonnen haben. Daß aber der Begattungsbrauch in die Urzeit zurück reicht, lehrt uns in unzweideutiger Weise die sakral stilisierte Paarung beim indischen Sonnwendfest, wie auch die verwandten Züge dieses Opfers und des Lichtfeuerlobgesangs. Und wir haben ferner ein anderes, weit erlauchteres Paar im Naturleben, das nach Ausweis der Hochzeitsbräuche und Hochzeitslieder unzweifelhaft schon in der Urzeit als Urbild der menschlichen Paarung angesehen wurde: die Sonne, die junge, weiblich gedachte Sonne, die Sonnentochter, die sich mit dem Monde, mit dem Morgenstern oder sonst einem himmlischen Lichtgott vermählt, wie wir weiterhin eingehend darlegen werden. Auch die männlich gefaßte Sonne heiratet, feiert Hochzeit, und es ist wichtig, daß deutliche Anzeichen dafür sprechen, der arische Volksglaube habe sich die Hochzeit der weiblichen wie der männlichen Sonne gerade zu den hier in Betracht kommenden Zeiten der Sonnenfeste stattfindend gedacht. Die Sonnenfeste waren nicht nur Siegesfeste, sondern auch Hochzeitsfeste der Sonne. So fährt nach russischem Volksglauben die Sonne am Johannistag ihrem Verlobten, dem Monde entgegen, und bei den Neugriechen holt sich am Georgentage der Sonnenjüngling seine Frau. Mehr Beweise für diese Auffassung werden sich späterhin ergeben, wenn wir den großen Mythenkreis von der Sonnenhochzeit im Zusammenhang behandeln. Hier können wir diese Anschauung nur streifen, die zweifellos schon in der Urzeit sehr viel wichtiger war als etwa die Vorstellung von einer Paarung der Vegetationsdämonen, welch letztere damit nicht in ihrer Existenz negiert werden soll. Es kommt hier ein weiteres wichtiges Glied zu der Reihe jener merkwürdigen Parallelen hinzu, welche zwischen dem Tun der Sonne und dem menschlichen Tun zur Zeit der Sonnenfeste besteht und von uns schon teilweise berührt ist. Die Sonne tanzt und die Menschen tanzen, die Sonne schaukelt und die Menschen schaukeln, die Sonne badet sich und die Menschen baden, — die Sonne paart sich, die Sonne hält Hochzeit, und auch die Menschen finden sich zu fröhlicher Paarung zusammen [1].

[1] Unsere Ansicht und diejenige Mannhardts ist nicht unvereinbar. Be-

Indessen bin ich doch weit entfernt, die menschliche Paarung als eine Folge und Nachahmung der Sonnenhochzeit fassen und deuten zu wollen, analog zur Mannhardtschen Auffassung bezüglich der Vegetationsdämonen. Wenn auch die Sonnenhochzeit bei den arischen Völkern als Urbild der irdischen Hochzeit angesehen und gefeiert wird, so wird doch niemand das Heiraten der Menschen auf die Vorstellung von der Sonnenhochzeit zurückführen wollen, — das wäre einfach abgeschmackt — es dient jene Vorstellung nur dazu, das irdische Verhältnis poetisch zu verklären und in einen großen Naturzusammenhang hinein zu rücken. Bei der ganzen Reihe der erwähnten Parallelen ist das Verhältnis zwischen dem Tun der Sonne und dem menschlichen Tun, wie ich meine, genau als das Umgekehrte zu fassen. Die Menschen tanzen nicht etwa darum, weil sie sich die Sonne tanzend denken, — sie schaukeln nicht darum, weil sie sich die Sonne schaukelnd vorstellen usw., — sondern die Menschen tanzen, springen und schaukeln in fröhlicher Festlust, und ebendarum denken sie sich dann auch die Sonne zu dieser Zeit tanzend, springend und schaukelnd vor Freude. Die Menschen paaren sich und haben sich gepaart, schon ehe sie Menschen wurden, — sie paarten sich schon in der grauesten Vorzeit mit Vorliebe gerade zur Zeit der frohesten Feste, in denen die Lebenslust mächtig schäumte, an denen sie schmausten und zechten in frohem Verein und allerlei Spiel und Kurzweil trieben, — und ebendarum dachten sie sich auch, daß zur gleichen Zeit die siegesfrohe Sonne Hochzeit hielt. Sie mögen sich ebenso früh schon gedacht haben, daß auch die Geister der Fruchtbarkeit und Wachstumskraft in der Pflanzenwelt, in Wald und Wiese, in Feld und Garten sich

denkt man, daß Sonne und Mond nach uraltarischer Anschauung, als Spender des Sonnenlichtes und des Regens, die obersten Vegetationsmächte sind, dann liegt die Vermutung garnicht so fern, daß in jenem obersten, führenden Paare von Vegetationsdämonen, die uns bei den resp. Festen und Aufzügen als Maikönig und Maikönigin, Lord and Lady of the May usw. unter verschiedenen Namen entgegentreten, die bei diesen Festen ihr vorbildliches Hochzeitsfest feiern, in der Laube sich vereinigen usw. letzten Endes das strahlende himmlische Brautpaar und Gattenpaar Sonne und Mond wieder zu erkennen ist.

zur gleichen Zeit fröhlich paarten und Fruchtbarkeit wirkten[1]. Sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß schon früh die Vorstellung Platz griff, die kräftige, fröhliche Paarung der Menschen zur festlichen Zeit fördere und stärke die Lebens- und Wachstumskraft in der ganzen Natur. Ist die Paarung gleichsam der Gipfelpunkt der animalischen Lebensäußerung, so hatte sie zweifellos ihre berechtigtste Stelle bei den Festen des Lebens und der Fruchtbarkeit, als welche sich uns die Sonnenfeste nunmehr schon deutlich offenbart haben. Jene Vorstellung aber von dem heilsamen Einfluß der menschlichen Paarung auf Leben und Fruchtbarkeit in der Natur lebte fort und wirkte hinein auch in Zeiten entwickelter Sittlichkeit und vorgeschrittenen Kulturlebens. Sie bewirkte es, daß ein entwickeltes Opferritual wie dasjenige der Inder die Begattung, gleichsam symbolisch, von einem Paar als Vertreter aller, an heiliger Stätte vollziehen ließ. Sie bewirkte die Auf-

[1] Nach Mannhardt wäre damit verwandt die polnische Vorstellung, daß der grüne Johann oder der weiße Johannes sich ein Weib sucht, sowie die lettische, Johannes suche sein verlorenes Weib. Johannes ist eine Personifikation des Johannisfestes. Der grüne Johann erinnert an den grünen Georg der Slaven und könnte um des Epithetons willen leicht als Vegetationsdämon gedeutet werden. Doch ist der Schluß kein zwingender. Ist Johannes die übermenschliche Macht, die am Johannistage gefeiert wird, so ergibt sich das Epitheton „grün" aus dem Charakter des Festes unter allen Umständen sehr natürlich. In dem lettischen Liede von Johannes und seinem verlorenen Weibe wird von der großen Brehze, d. h. Brustspange, geredet, welche das Weib des Johannes verloren habe und es scheint, daß damit die Sonne gemeint ist. Man denkt an das Brisingamen, den Schmuck der Freyja, und die merkwürdige Tatsache, welche schon Grimm auffiel, daß das Johannisfeuer in Norwegen auch Brising genannt wird (s. Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 518). Ein Weib, dessen Brustschmuck die Sonne ist, scheint in höhere Regionen zu gehören und nach anderen Dimensionen gedacht, als die Vegetationsdämonen. Hier liegen noch Rätsel und wir dürfen nicht vergessen, daß es sich hier offenbar um jüngere Umbildungen älterer Vorstellungen handelt. Die spezielle Deutung gerade auf Vegetationsdämonen scheint mir jedenfalls noch nicht gesichert. Uhsing, auch die Personifikation eines Sonnenfesttages, ist z. B. alter Sonnengott, desgl. Ostara Sonnengöttin, die dann das Fest bezeichnet u. dgl. Wir lassen diese Frage zunächst noch offen. Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 466—468, wo man die resp. polnischen und lettischen Volkslieder findet.

nahme rituell festgelegter obszöner Reden in den Opfergang, denn freie Reden derart gehörten wohl als selbstverständlich zum Paarungsspiele der Vorzeit. Sie ließ den Priester die Gattin des Opferers wenigstens beäugeln, ließ den Opferer seine Tochter im Opfergange dem Priester zur Ehe schenken. Sie ließ auch die Begattung in anderer Weise symbolisch sich gestalten, wie z. B. die Esten auf Moon sie uns zeigen. Sie liegt auch noch all den mannigfaltigen Sitten der Maibrautpaare, des Mailehens usw. zu Grunde.

Es ist vielleicht nicht unmöglich, daß jene besonders hervortretenden Maibrautpaare, Maikönig und Maikönigin, Maiherr und Maifrau u. dgl. als ein erster Versuch zu fassen sind, in einem speziellen Paare gleichsam symbolisch die segensreiche Macht der Generation, der geschlechtlichen Paarung und Fortpflanzung darzustellen und zu feiern, also gewissermaßen als Versuch einer rituellen Stilisierung. Es wäre denkbar, daß es eine Zeit gab, wo dieses Paar eine ähnliche Rolle spielte, wie das beim indischen Sonnwendopfer sich vereinigende Paar, — daß es also gleichsam stellvertretend für alle anderen Paare einen Akt ausführte, welcher im allgemeinen in der Öffentlichkeit nicht mehr für statthaft galt, aber doch wegen seiner allgemeinen segensreichen Bedeutung nicht ganz aufgegeben werden sollte und durfte. Es liegt nahe, damit den noch nicht recht aufgeklärten Brauch zu kombinieren, für den Maikönig, den Pfingstkönig, den Maigrafen, den Maiherrn und seine Partnerin eine Laube oder Hütte aufzubauen. Diese Laube oder Hütte begegnet uns auch sonst mehrfach bei unseren Sonnen-, Feuer- und Fruchtbarkeitsfesten. Solch eine Laube oder Hütte finden wir beim Johannisfeuer in Danzig, wie auch in Schottland errichtet [1], — wir finden sie oft in Verbindung mit dem Maibaum [2], dessen Bedeutung als Vertreter des Fruchtbarkeitsprinzips hinlänglich klar ist und der möglicherweise sogar geradezu phallische Bedeutung gehabt haben dürfte. Ja es begegnet uns vereinzelt — in der Eifel — die merkwürdige Tatsache, daß der mit Reisicht und Stroh zur Verbrennung um-

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 310.
[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 187; Antike Wald- u. Feldkulte, S. 255.

wickelte Maibaum am ersten Fastensonntag geradezu selbst die „Burg" oder „Hütte" genannt wird [1]. Es wäre nicht unmöglich, daß diese Hütte oder Laube beim Maibaum oder beim Johannisfeuer, die oft als die Hütte des Maikönigs oder Pfingstkönigs deutlich hervortritt, ursprünglich für jenes ausgesonderte Paar zur ungestörten Vollziehung der segenbringenden, stellvertretenden Begattungszeremonie bestimmt war, — also dieselbe Bedeutung hatte, wie der umhegte Raum, in welchem jenes Paar beim indischen Sonnwendopfer seine rituelle Vereinigung tatsächlich vollzieht [2]. Es liegt ebenso nah zu vermuten, daß jene Hütte, in welcher man beim indischen Lichtfeuerlobgesang einen Udumbara-Stamm nach dem Ritual des Opferpfostens errichtet, — also einen stilisierten, vielleicht ursprünglich als Phallus gedachten Maibaum, — von Hause aus einem ähnlichen Zwecke gedient hätte; und da bei diesem Opfer der Priester die Tochter des Opferers zur Ehe geschenkt erhält, wäre es denkbar, daß jene Hütte ursprünglich den Ort der Vereinigung für dieses Paar darstellte. Doch sind das alles Vermutungen, die über den uns überlieferten Zustand der Sitten und des Zeremoniells weit zurückgreifen und nur den Wert konstruktiver Versuche haben können. Mir scheint es aber, daß in diesem Zusammenhang solche Hypothesen wohl am Platze sind und daß es erlaubt sein muß, dunkle Punkte des Rituals wie des volksmäßigen Brauchs auch nur versuchsweise aufzuhellen. So gefaßt und gedeutet würden diese Dinge jedenfalls Sinn und Inhalt bekommen und in den sich uns aufdrängenden Entwicklungsgang jener festlichen Begehungen durchaus hinein passen.

---

[1] Mannhardt, Baumkultus, S. 463.

[2] Es scheint mir bemerkenswert, daß in Südindien die Hochzeitsfeierlichkeiten damit beginnen, daß man vor dem Brauthause eine Laube errichtet (vgl. Zachariae in der WZKM., Bd. XVII, S. 219, nach Fra Paolino da S. Bartolomeo, Reise nach Ostindien, deutsch von Forster, Berlin 1798, S. 278). Zwischen den Hochzeitsbräuchen und den Bräuchen der Sonnenfeuerfeste, resp. der alten Lebensfeste der Arier, besteht ein auffallender, in vielen Punkten hervortretender Parallelismus, auf den wir späterhin zu sprechen kommen werden. Wie die Brautmaie dem Maibaume, so entspricht diese Brautlaube der mit dem Maibaum und seinen Festen so oft verbundenen Laube oder Hütte, Pfingsthütte u. dgl.

Es wird nützlich sein, zur Vergleichung an einige Sitten primitiver Völker zu erinnern. So erfahren wir z. B. durch Lumholtz, daß bei den Tarahumara-Indianern in Mexiko der Zeugungsakt hauptsächlich während der mit dem Ackerbau verbundenen Feste besorgt werden soll. Lumholtz führt diese Tatsache auf den reichlichen Genuß des Maisbieres (tesvino) zurück, welchem sich diese Indianer bei jenen Festen hingeben sollen; allein K. Th. Preusz hat gewiß recht, wenn er bei Besprechung des Lumholtzschen Buches „Unknown Mexico" die Ansicht ausspricht, daß der Brauch wohl vielmehr mit religiösen Fruchtbarkeitsideen in Beziehung stehe [1]. Ebendasselbe werden wir auch für die Sonnen- und Lebensfeste der alten Arier voraussetzen dürfen. Die uns abstoßenden Bräuche und Kulte sexueller Art, wie sie z. B. in den Mylitta-Tempeln Babylons geübt wurden, wird man wohl auch auf primitive Feste zurückführen dürfen, bei denen der Zeugungsakt in großem Maßstabe ausgeführt wurde und gewiß auch früh von dem Glauben getragen war, daß solches Tun die Fruchtbarkeit in der ganzen Natur befördere. Mit Recht sagt K. Th. Preusz: „Wer die Naturvölker kennt, weiß sehr wohl, daß eine Gedankenverbindung zwischen der Zeugung des Menschen und dem Gedeihen überhaupt ganz der gewöhnlichen Denktätigkeit jener Stufe entspricht" (Globus, Bd. 86, S. 362, Dezember 1904: Ursprung der Religion und Kunst von K. Th. Preusz, Abschn. III: „Der Zauber der Kohabitation"). Er teilt uns einen entsprechenden Brauch der alten Peruaner mit, welcher von diesen anläßlich der Ernte ausgeübt wurde: „Im Monat Dezember, nämlich zur Zeit der herannahenden Reife der Frucht pal'tay oder pal'ta, bereiteten sich die Teilnehmer an dem Feste durch fünftägiges Fasten, d. h. Enthaltung von Salz, utsu (Beißpfeffer, Capsici spec.) und vom Beischlafe, darauf vor. An dem zum Anfang des Festes bezeichneten Tage versammelten sich Männer und Weiber auf einem bestimmten Platze zwischen den Obstgärten, alle splitternackt. Auf ein gegebenes Zeichen begannen sie einen Wettlauf nach

[1] Vgl. Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII (1904), S. 254.

einem ziemlich entfernten Hügel. Ein jeder Mann, der während des Wettlaufes ein Weib erreichte, übte auf der Stelle den Beischlaf mit ihr aus. Dieses Fest dauerte sechs Tage und sechs Nächte" (Preusz a. a. O. S. 358, nach Pedro de Villagomez). An die peruanische Sitte und ähnliches z. B. auf der Karolineninsel Yap wird man erinnert, wenn Krauß von den Südslaven berichtet: „Die eigentlichen geschlechtlichen Ausschweifungen unter den jungen Leuten sind nicht endlos, sondern fallen hauptsächlich in die erste Herbstzeit nach erledigter Einheimsung der Feldfrüchte. Es kommt einem vor, als ob sich die mannbare Jugend während zweier, dreier Wochen im Jahre wie liebestoll gebärdet. Sie stampfen ganze Nächte hindurch den Reigen bis zur Erschöpfung und singen bis zur Heiserkeit, vorwiegend die obszönsten Lieder" (vgl. Preusz a. a. O. S. 360).

In symbolischer Weise üben die australischen Watschandies die geschlechtliche Vereinigung um die Mitte des Frühlings aus, wenn die Yams reif sind, wenn die Jungen aller Tiere zahlreich und Eier und andere Nahrungsmittel vorhanden sind. Es ist das sog. Caarofest. Die Zeremonie besteht darin, daß in der Erde ein Loch, eine Grube hergestellt wird, mit Büschen geschmückt, die Geschlechtsteile der Frau nachahmend. Die Männer tanzen mit obszönen Gebärden heran, einen Speer vor sich tragend, der den Phallus andeutet und in die Grube gestoßen wird. Das Fest dauert unter Gesang und Geschrei die ganze Nacht (a. a. O. S. 358. 359; Große, Anfänge der Kunst, S. 210). Es dient der Erneuerung der Vegetation und der Tierwelt.

Nicht uninteressant ist es, zu sehen, wie auch bei andersartigen Festen primitiver Völker das sexuelle Moment auffallend hervortritt, so z. B. bei den Initiationsriten australischer Stämme. R. H. Matthews schildert uns diese Zeremonien bei den Kûrnû in Neusüdwales. Nachdem, einem Aufgebot des Stammeshauptes folgend, sich die Bewohner der verschiedenen Ortschaften an einem bestimmten Orte zusammengefunden haben, werden von dem respektiven Häuptlinge die Namen ihrer Hauptkampfplätze, Wasserlöcher, Hügel, Totemtiere, die Namen schattiger, blühender, fruchttragender Bäume und Büsche genannt. Ebenso rufen die

Männer die Namen der Genitalien beider Geschlechter aus (!). An dem Tage, bevor die einzuweihenden Jünglinge mit den Männern aufbrechen, wird ein großer Hofraum aus Ästen in Hufeisenform errichtet, der sog. Gûlpi, in welchem sich Frauen und Kinder versammeln. Abends ertönt das Schwirrholz, und in der folgenden Nacht ist bedeutende geschlechtliche Freiheit zwischen Männern und Frauen gestattet, nur ist sie beschränkt auf solche Personen, welche nach den Stammesgesetzen einander auch ehelichen könnten. Anderen Tags werden die Knaben von den Männern fortgeführt und der Operation des Zahnausschlagens unterworfen. Es folgen pantomimische Darstellungen, die reichlich von obszönen Gesten begleitet sind usw.[1].

Man wird annehmen dürfen, daß auch die Vorfahren der Arier sich ursprünglich zu jenen Festen, die die indischen Sonnwendfeste und Somaopfer sakral stilisiert widerspiegeln, in größerer Anzahl zusammenfanden und daß dann nicht nur gemeinsam getanzt, geschaukelt, geschmaust und gezecht wurde, daß man nicht nur badete und im Tau sich wälzte, nicht nur Maibäume errichtete, sich mit Ruten schlug, auf Rasen und Streu sich kugelte, nicht nur Räder und Scheiben warf und rollte, nicht nur Feuer anzündete und durch die Flamme sprang, sondern auch Lieder sang und Reden wechselte, die wir heute obszön nennen würden, und sich in einer, von gewöhnlichen Zeiten abweichenden Art dem Geschlechtsgenuß hingab. Das waren ja Zeiten besonderer Art und erhöhter Stimmung, hôhgeziten der grauesten Vorzeit, aus denen dann im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende gesittete Feste und Hochzeiten werden sollten. Wieweit sich die Sitten zu jener Zeit, als die ersten Arier Europa verließen, in der Feier jener Feste schon gemildert hatten, ist schwer zu bestimmen. Doch ist es wahrscheinlich, daß ein allgemeines urwüchsiges Begattungsfest damals bei den meisten arischen Völkern nicht mehr üblich war, daß vielmehr schon zu jener Zeit

[1] Vgl. R. H. Matthews, Die Multyerra-Initiationszeremonien, Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. 34, Heft 1 und 2, S. 78—80.

einzelne Paare zu stellvertretender symbolischer Vereinigung ausgesondert wurden. Daß aber trotzdem auch die übrigen sich noch mancherlei Freiheit gestatteten, dafür sprechen gewiß die Sitten, die sich vielfach noch in historische Zeiten hinein erhalten haben.

BEWEGUNGSZAUBER.

Es ist uns im Verlaufe unserer Betrachtung wiederholt Bewegung verschiedenster Art, und oft sehr energische Bewegung, bei den Sonnenfesten der alten Arier entgegen getreten, welche sich unserem Blick inzwischen bereits zu Lebensfesten erweitert haben, den Rahmen eines speziellen Sonnenkultus sprengend und weit überschreitend. Da gab es das Tanzen, Springen und Schaukeln, das Rollen und Werfen von Rädern, Scheiben, Bällen und Eiern, das Sichrollen und Sichwälzen, das Laufen, Fahren, Reiten, Klettern, resp. Wettlaufen, Wettfahren, Wettreiten, Wettklettern, Wettziehen, das Kämpfen und Ringen u. dgl. m. Das Band, durch welches solche energisch geübte Bewegung sich mit dem Sonnenkult speziell verknüpfte, war im einzelnen Falle durchaus nicht dasselbe, vielmehr ließen sich da, wie es schien, mannigfaltige Beziehungen erkennen, während manches wohl auch in Dunkel gehüllt bleiben mußte. Das Tanzen, Hüpfen und Schaukeln glaubten wir als eine, ursprünglich fast instinktiv geübte, unmittelbare und naive Freudenäußerung bei den Freudenfesten der Sonne fassen zu sollen, als eine Art emphatischer Begrüßung, der man erst später auch magische Kraft zugeschrieben hätte, — die Kraft, die Sonne in ihrem Aufstieg zu fördern. Es spielte aber auch der allgemein menschliche Glaube an die Zauberkraft nachahmender Bräuche mit hinein, wenn z. B. der kreisförmige Tanzreigen das Sonnenrund und seine Bewegung nachahmte u. dgl. m. Durchaus und deutlich ruhte auf diesem letzteren Glauben das Rollen und Werfen der runden Sonnensymbole, der Räder, Scheiben, Bälle und Eier, — doch mochte bei den Eiern noch eine andere,

22*

naheliegende Beziehung auf Fruchtbarkeit und neu erwachendes Leben mitspielen. Das Sichrollen und Sichwälzen der Menschen auf dem Erdboden läßt sich ähnlich deuten, doch scheinen hier die von Mannhardt behandelten Vorstellungen von dem Walten der Vegetationsdämonen besonders in Betracht zu kommen, auch läßt sich das paarweise Sichrollen schwerlich von den Generationsbräuchen trennen, — wie übrigens wohl auch der paarweise Tanz, wo er auftritt, sich mit diesen verbindet, sie kräftig durch die Annäherung der Geschlechter in erregter Bewegung fördert und schließlich vielfach als eine Art Ersatz reicherer Freuden weiterlebt. Auch das Laufen, Fahren, Reiten und Klettern konnte man eventuell als Nachahmung der Sonnenbewegung fassen, allein da es sich fast durchweg um ein Wettlaufen, -fahren, -reiten und -klettern handelte, so lag es noch näher, an den Preis dieser Wettkämpfe zu denken und den Kranz oder das rote Tuch als Symbol der Sonne und des Sonnenlichtes zu deuten, ähnlich wie das Wettziehen beim indischen Opfer um ein rundes weißes Fell zweifellos als Wettkampf um die symbolisch dargestellte Sonne zu verstehen ist, ähnlich wie auch das Schießen nach dem Sonnensymbol in Indien, das Wettschießen um Scheibe oder Vogel, das Stechen nach dem Ring u. dgl. sich als ein Erbeuten und Gewinnen der Sonne am leichtesten zu erklären scheint. Allein es darf doch nicht übersehen werden, daß auch andere Möglichkeiten der Erklärung nicht ausgeschlossen sind. So glaubt z. B. K. Th. Preuß in dem Wettlaufen bei den Festen der Puebloindianer mit Sicherheit einen Analogiezauber zum Heranziehen der Regenwolken zu erkennen[1]; und das hoop and pole game nordamerikanischer Indianer, „wo nach Auffassung einiger Stämme ein Pfeil oder Speer, als männliches Prinzip, einen Ring, das Symbol des Weiblichen, zu treffen hat“[2], erscheint dort als ein Zeugungszauber, ein Generationsbrauch. Auch ist eine Mehrfältigkeit der Beziehungen nicht ausgeschlossen. Wenn man z. B. beim Wettreiten der Pferdejungen in Westfalen zu Ostern dem glücklichen Sieger die Pferde mit Maienkränzen schmückt, ihn selbst aber

[1] Vgl. Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 247.

[2] S. Archiv f. Religionswiss., Bd. VII, S. 237.

„durch den Tau zieht", woher er auch Däwestrüch (Taustrauch) genannt wird [1], — so ist dies letztere ein unzweifelhafter Regenzauber, während das erstere sich auf die Sonne deuten läßt.

Doch wie unzweifelhaft es auch ist, daß in jenen mannigfaltigen Bewegungshandlungen symbolische und andere Beziehungen enthalten oder mit ihnen verbunden sind, es scheinen doch auch Anzeichen dafür vorzuliegen, daß die energische Bewegung an sich ohne alle Symbolik, insbesondere die unausgesetzt fortdauernde, als etwas magisch, zaubermächtig Wirkendes angesehen wird, — daß der Glaube waltet, solche Bewegung steigere und erhalte die Lebenskraft, das Gedeihen, die sieghafte lebendige Kraft, in den Menschen wie in den Pflanzen und Tieren, zu deren Gunsten sie ausgeübt wird, — und ebensowohl auch in den großen Naturmächten, auf die man dabei sein Augenmerk richtet, wie z. B. die Sonne. Deutliche Beispiele derart lassen sich namentlich bei Naturvölkern zeigen, sie finden sich aber auch bei den Ariern in verschiedener Form.

So hören wir z. B. von einem älteren Berichterstatter aus Madagaskar, daß dort, während die Männer im Kriege sind und bis sie zurückkehren, die Weiber und Kinder unausgesetzt Tag und Nacht tanzen und sich weder schlafen legen, noch auch in ihren Häusern essen. Auch beobachten die sonst zur Sinnlichkeit geneigten Weiber während dieser Zeit die strengste Keuschheit. Sie glauben, daß sie durch ihr Tanzen den Männern Kraft, Mut und Glück zuteil werden lassen. Daher gönnen sie sich keine Ruhe und beobachten die Sitte mit religiöser Strenge [2]. Eine ganz entsprechende Sitte wird uns aus Framin in Westafrika berichtet. Auch hier tanzten die Weiber, weiß bemalt, während die Männer mit den Aschantis kriegten. Ebenso tanzen die Weiber der Yukiindianer in Kalifornien unaufhörlich, wenn die Männer im Kriege sind, und meinen, daß ihre Männer nicht würden müde werden, wenn sie so verfahren, — dieselbe Sitte wird uns von

[1] Mannhardt, Baumkultus, S. 384.

[2] Vgl. Frazer, The golden bough I, S. 31; nach De Flacourt, Histoire de la Grande Isle Madagascar, Paris 1658, S. 97; Ähnliches berichtet Abbé Rochon (1792).

den Indianern des Thompson River in British Columbia berichtet, — ebenso aber auch von den Kafirweibern im Hindu-Kusch. Bei den Kafirn heißt es, daß diese Tänze zu Ehren bestimmter Götter abgehalten werden, doch hat Frazer wohl Recht, wenn er auch hier den Ursprung der Sitte in einem älteren, sympathetischen Zauber sucht[1]. In allen diesen Fällen stärkt das Tanzen der Weiber die Lebenskraft und Energie der Männer. In anderer Richtung geht die Wirkung des Tanzens bei anderen Völkern, läßt aber doch verwandte Vorstellung erkennen. Die Tarahumara-Indianer, ein sehr primitives Volk in Mexiko, glauben vor allem durch unermüdliches Tanzen den Sonnengott dazu bewegen zu können, daß er Regen, Gedeihen und Fruchtbarkeit spende. „Während die Familie auf dem Felde arbeitet, wird ein Mann zum Tanzplatz des Hauses geschickt, der ununterbrochen für das Gedeihen tanzt[2].“ Hier stärkt und steigert das Tanzen die Arbeitsleistung auf dem Felde, fördert das Gedeihen der Vegetation und wirkt auf den Sonnengott selber ein, der alles gedeihen läßt. Wir finden Ähnliches aber auch bei den Ariern, und zwar bis in die neuere Zeit hinein. So mußten z. B. früher in Westfalen die Weiber für das Gedeihen des Flachses am Lichtmeßtage im Freien, auf dem Acker tanzen[3]. Dabei schlugen sie die der Tanzstelle sich nähernden Männer mit Holundergerten, was wir schon als einen Vegetations- und Fruchtbarkeitsbrauch kennen. Damit der Flachs hoch wachse, umtanzten ihn die Mädchen im Saalfeldischen bei Nacht, zogen sich nackt aus und wälzten sich darin[4]. Hier treten zum Tanz noch das Sichwälzen und die Nacktheit hinzu, als weitere die Fruchtbarkeit fördernde Momente. In den Vogesen soll man, um sich eine gute Hanfernte zu sichern, am zwölften Tage nach der Aussaat auf dem Dach des Hauses tanzen. In manchen Gegenden Deutschlands und Österreichs tanzt man oder springt in die Höhe, um Flachs oder Hanf hoch wachsen zu

[1] Vgl. Frazer a. a. O., S. 33. 34. 405.

[2] Vgl. Archiv f. Religionswissenschaft VII, S. 254 (nach Lumholtz, Unknown Mexico). [3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 253.

[4] Mannhardt, Baumkultus, S. 483. 484.

machen[1]. Beim Hochspringen tritt das nachahmende Moment als magisch wirksam hinzu, beim Tanzen aber scheint die Wirkung doch nur auf der energischen, unermüdlichen Bewegung zu beruhen. Es liegt offenbar viel an der Unablässigkeit und konsequenten Durchführung der Bewegung bei diesen und ähnlichen Bräuchen. Auch beim feierlichen Umzuge der Mädchen von Libchowic in Böhmen, mit der blumengeschmückten Frühlingskönigin, am fünften Fastensonntag, gilt die Regel, daß keines der Mädchen stille stehen darf, sondern alle müssen sich fortwährend singend drehen[2]. Ebenso muß auch das mit Grün umhüllte Regenmädchen beim Regenzauber der Südslaven, die Dodola (Djuldjul, Peperuga) sich in einem fort herumdrehen und tanzen, inmitten des Ringes der anderen Jungfrauen, die die Dodolalieder singen[3]. Hier kommt als wesentlichstes Moment das Begießen mit Wasser hinzu, aber auch die unablässige Bewegung, Sichdrehen und Tanzen wird gefordert und ist unerläßlich.

Es ist nun aber keineswegs die tanzende, drehende oder hüpfende Bewegung allein, der man solch magische Kraft und Bedeutung zutraut. Auch das Fahren und Schaukeln kann ähnliche Wirkung üben. Ein schon früher (S. 132) angeführtes lettisches Liedchen zeigt uns das sehr deutlich in naivster Weise:

> Zu Fastnacht fuhr ich im Schlittchen vom Bergabhang,
> Damit meine lieben Flachspflanzen lang wachsen;
> Zu Ostern schaukle ich mich,
> Damit die lieben Kühe sich nähren (oder mästen).

Wie sonst das Tanzen und Springen soll hier also das Schlittchenfahren den Flachs hoch wachsen machen! Das Fahren mit dem Schlittchen vom Berge ist in Livland eine beliebte Winterbelustigung, insbesondere der Jugend, — ähnlich dem Rodeln in Tirol, nur daß dort die hohen Berge fehlen. Immerhin läßt sich auch von den livländischen „Bergen“, richtiger Hügeln und Abhängen auf der glatten Winterbahn mit gehörigem Schwunge hinuntersausen. Und offenbar ist es dieser kräftige, tüchtige Schwung, die energische Bewegung des pfeilschnellen Hinunterfahrens, der man die Kraft

[1] S. Frazer, The golden bough I, S. 36.
[2] S. Mannhardt a. a. O., S. 344. [3] Mannhardt a. a. O., S. 330.

zutraut, den Flachs lang wachsen zu machen [1]. Es ist, wie ich meine, ein deutlicher Bewegungszauber. Ein nachahmendes Moment ist dabei nicht so unmittelbar ersichtlich, wie etwa beim Hochspringen zu gleichem Zwecke in Deutschland. Es läßt sich vielleicht ein solches darin erblicken, daß der Fahrende zufolge des Schwunges noch weithin, eine lange Bahn, auf dem ebenen Gelände fortfliegt, — ein langes Stück, das auf das Langwerden der Flachspflanzen wirken könnte. Doch erscheint eine solche Erklärung schon etwas gesuchter und wenn ich nicht irre, liegt das Wesentliche hier doch wohl in der energischen, frischen, kräftigen Bewegung, welche die Lebenskraft und Wachstumsenergie des Flachses zu fördern fähig scheint, — ein Bewegungszauber. Und ähnlich verhält es sich mit dem von dem Liede ausdrücklich damit parallelisierten Schaukeln, von dem man glaubt, daß es die Kühe sich tüchtig nähren oder mästen lasse. Unzweifelhaft wird ja das Schaukeln bei den arischen Völkern vielfach unmittelbar mit der Sonne in Zusammenhang gebracht, die man sich selber schaukelnd und als Schaukel denkt; unzweifelhaft wirkt dasselbe nach arischem Glauben auf das Gedeihen und Wachsen der Vegetation ein, und es wäre daher denkbar, daß auch im angeführten Liede auf diesem indirekten Wege das Gedeihen der Kühe durch Schaukeln angedeutet ist. Allein, wenn man das Verschen unbefangen liest, hat man doch, wie mir scheint, den Eindruck, daß dem Schaukeln geradezu ganz unmittelbare Einwirkung auf die kräftige Ernährung und Mästung, die Lebenskraft und Wachstumsenergie der Kühe zugetraut wird. Es verhält sich mit dem Schaukeln und seiner Wirkung wahrscheinlich ebenso wie mit dem Tanzen nach dem Glauben primitiver Völker, und auch nach arischem Glauben. Der Tanz stärkt die Energie und Lebenskraft der Menschen, für

---

[1] Ganz Entsprechendes weist für Schweden Louise Hagberg nach, in ihrem interessanten, auch mit Abbildungen versehenen Aufsatze „Stora rofvor och långt lin", gamle seder och bruk i förbindelse med linodlingen; im Nordiska Museet Fataburen 1913, Häft. 3, kulturhistoriska tidskrift, utgiven af N. E. Hammarstedt, S. 129 ff.—166. — Auf den Bildern sieht man ganze Reihen von Schlittchen, die durch ihr Fahren die Länge der Flachspflanzen wirken sollen: „åka långt lin".

die man ihn ausführt, der Kämpfenden wie der Arbeitenden, — er läßt die Vegetation gedeihen und kräftig emporwachsen, — er wirkt aber auch auf die Sonne, resp. den Sonnengott unmittelbar ein. So dürfte wohl auch das Schaukeln die Sonne fördern, den Pflanzenwuchs fördern, ebenso aber auch direkt die Lebensenergie, Kraft und Gedeihen der Kühe. Bei der Sonne, die aufwärts steigen soll, bei der Vegetation, deren tüchtiges Emporwachsen man wünscht, ist ein nachahmendes Moment kaum zu verkennen, wenn die Schaukel mit tüchtigem Schwunge recht hoch hinaufgetrieben wird. Bei der Ernährung und Mästung der Kühe ist ein solches Moment nicht so leicht zu entdecken. Ich denke, daß das Wesentliche und eigentlich Wirksame doch wohl auch hier in der energischen, frischen, kräftigen Bewegung zu suchen ist, die nur in gewissen Beziehungen durch das nachahmende Moment bedeutsam unterstützt wird, — also ein Bewegungszauber!

Die Bedeutung des nachahmenden Momentes soll in keiner Weise unterschätzt werden. Sie tritt beim Schaukeln auch gerade bei den Letten unverkennbar hervor, wenn z. B. schon Kohl berichtet, daß zwischen Ostern und Johannis jeder lettische Bauer seine Mußestunden eifrigem Schaukeln widme; denn je höher er in die Luft hinauf steige, um so höher werde sein Flachs in dem betreffenden Jahre wachsen[1]. Doch damit ist Kraft und Bedeutung des Schaukelbrauches in keiner Weise erschöpft, wie uns andere Beispiele lehren. Bei den Dajaks von Sarawak schaukeln nicht nur die alten Weiber, damit die Reisernte gut gerate, — es wird das Schaukeln dort auch von den Männern, bisweilen von 10—12 zugleich, unter eintönigen Gesängen geübt, damit es eine reiche Ernte an Sago und Früchten, nicht minder aber auch einen guten Fischfang, ein reiches Fischjahr gebe. Ebenso haben die Tinneh-Indianer in Nordwest-Amerika einen Schaukelbrauch, der nach ihrem Glauben die Wirkung hat, daß es eine Menge von Wild gibt[2]. Für Sago, Früchte, Fische und Wild wird man in der Schaukeltätigkeit schwerlich ein nach-

[1] Vgl. J. G. Kohl, Die deutsch-russischen Ostseeprovinzen, II, S. 25; Frazer, The golden bough, II, S. 33.

[2] Vgl. Frazer, The golden bough, II, S. 449. 450.

ahmendes oder sonst ein symbolisches Moment entdecken können. Es scheint vielmehr deutlich der Glaube vorzuliegen, daß die Schaukelbewegung an sich auf irgendwelche geheimnisvolle Weise die Lebenskraft und Wachstumsfülle im Pflanzenreich wie in der Tierwelt zu fördern vermöge, — und zwar gerade in denjenigen Gebieten, auf die der Mensch dabei sein Augenmerk richtet, die ihm aus irgendeinem Grunde am Herzen liegen und wichtig sind. Auch wenn im alten Griechenland die Schaukelsitte namentlich den Zweck hat, ein gutes Weinjahr zu erzielen, scheint das nachahmende Moment zu fehlen, da auf die Höhe der Weinstöcke nicht erheblich viel ankommt. Aber auch zur Abwehr böser Dämonen und Krankheitsgeister wird das Schaukeln geübt. So soll in Nord-Borneo bei den Dajaks der Medizinmann vor dem Hause des Kranken sich schaukeln, um die Krankheit zu vertreiben, — und in Tengaroeng, in Ost-Borneo, spielt nach dem Bericht eines Augenzeugen bei der Vertreibung böser Geister auch das Schaukeln mindestens mit[1]. Man erinnert sich dabei der seltsamen Sitte der Balkanslaven, tolle Hunde durch Schaukeln zu kurieren; auch scheint bei dem griechischen, vielleicht auch dem römischen Schaukelbrauch neben der Fruchtbarkeitserzeugung auch Lustration mit im Spiele zu sein[2]. Hat aber das Schaukeln diese doppelte Wirkung, die positive der Fruchtbarkeitserzeugung und die negative der Abwehr böser, feindlicher Geister, gefährlicher Mächte, dann wohnt ihm ja eine ganz analoge, doppelte Kraft inne, wie den Feuerbräuchen, den Vegetationsbräuchen u. dgl. m., von denen wir früher gehandelt haben.

So seltsam es aussieht, man hat fast den Eindruck, daß der energischen, unablässigen physischen Bewegung im Tanzen und Schaukeln, einer konzentrierten physischen Kraftleistung, auf primitiver Stufe ähnliche Wirkungen zugetraut werden, wie auf höheren Stufen der geistigen Konzentration des Gebets und der Andacht. Neben das Bild der unablässig tanzenden Weiber, die dadurch die Kraft und Sieghaftigkeit ihrer Männer im Kampfe aufrecht erhalten, stellt sich das Bild Moses, bei dessen beharrlich fortgesetztem Gebet die Israeliten im Kampfe siegreich

[1] S. Frazer a. a. O., II, S. 452. 453. [2] S. Frazer a. a. O., II, S. 455.

sind, — in welchem Falle übrigens auch noch eine physische Kraftleistung mit im Spiele ist, denn es erscheint als notwendig, daß Mose unablässig die Hände im Gebet emporgereckt hält, die ihm darum von anderen gestützt werden, als er zu ermatten droht.

Beim Rollen und Werfen von Rädern, Scheiben, Bällen und Eiern tritt das nachahmende Moment, die symbolische Beziehung auf die Sonne und deren Bewegung ziemlich deutlich hervor, wenn dies auch bei Ball- und Eierspiel vielleicht nicht so unmittelbar und allgemein einleuchten mag, wie bei Rädern und Scheiben. Vielleicht ist auch da ein allgemeinerer Bewegungszauber noch mit im Spiele. Wesentlich anders steht es aber doch mit dem Laufen, Fahren und Reiten, resp. Wettlaufen, Wettfahren, Wettreiten, denn hier kann von einer allgemeinen und unmittelbar einleuchtenden Symbolik wohl kaum die Rede sein, und tatsächlich werden denn auch diese Festspiele und Begehungen von den betreffenden Völkern selbst wie auch von den Gelehrten sehr verschieden gefaßt und gedeutet.

Zunächst erscheint gewiß die Frage berechtigt, ob es denn durchaus notwendig und überhaupt richtig ist, Volksbelustigungen wie das Wettlaufen oder Wettrennen irgendwie deuten zu wollen, ihnen einen tieferen Sinn, magische oder kultliche Bedeutung zuzuschreiben. Sind es nicht einfach fröhliche Spiele, Proben der Kraft und der Gewandtheit und weiter nichts? Sie sind das gewiß und sie sind es von Hause aus vielleicht in erster Reihe, aber doch läßt es sich nicht verkennen, daß sie noch mehr sind und bedeuten, daß sie schon mit dem primitiven Kult in engem Zusammenhang auftreten und zum mindesten wichtige Bestandteile der primitiven, dann aber auch noch kulturell weit höher stehender Kultfeste bilden. Es dürfte sich damit doch wohl ähnlich verhalten wie mit dem Tanzen und Schaukeln, die ohne Zweifel auch von Hause aus schon zur Volksbelustigung dienten und diese Bedeutung nie verloren, daneben aber doch schon auf primitiver Kulturstufe unzweifelhaft magischen und kultlichen Charakter gewonnen haben, insbesondere das Tanzen, dessen Rolle in dieser Beziehung auf der ganzen Erde eine überaus

große und wichtige genannt werden muß. Wettlaufen und Wettrennen bilden ebenso wie das Stechen nach dem Ringe, das Würfelspiel und allerhand andere Spiele einen wichtigen Bestandteil der religiösen Feste bei gewissen nordamerikanischen Indianerstämmen. Sie haben zum Teil einen tieferen Sinn, indem z. B. das Wettlaufen einen Regenzauber, das Stechen nach dem Ring einen Zeugungs- und Fruchtbarkeitszauber zu bedeuten scheint, das Würfelspiel der Vorhersagung dienen soll; — teils scheinen sie nur zur Unterhaltung der Festteilnehmer bestimmt. Die Athabasken haben sogar einen Gott der Wettrennen[1]. Sehr lebendig und anschaulich schildert uns Leopold von Schrenck die Hunderennen bei den großen Bärenfesten der Giljaken im Amurlande. Bei diesen, viele Tage dauernden, primitiv-religiösen Festen kehren die Hunderennen in verschiedener Form vielfach wieder, zur großen Ergötzung der schmausenden Festgenossenschaft. Die Hunde laufen teils frei, indem sie nur einen Fuchs- oder einen schwarzen Hundeschwanz hinter sich herschleppen, teils ziehen sie in größerer Anzahl die landesüblichen Hundeschlitten. Der Hund vertritt ja dort als Zugtier das Pferd. Die Hunde laufen festlich geschmückt, in einer eigens dazu hergestellten Rennbahn auf dem Eise des Flusses, wo der Schnee zwei Faden breit ausgeschaufelt und an den Seiten aufgetürmt ist. Die Bahn ist ca. 1 1/2 bis 2 Werst lang. Es scheint nicht eigentlich ein Wettrennen, sondern mehr ein Bravourrennen und Fahren zu sein. Von Siegern und Preisen verlautet nichts. Aber das oft wiederholte Spiel scheint ein wichtiger Bestandteil des großen Festes zu sein. Es zeigt nicht nur die Tüchtigkeit und Schnelligkeit der Hunde, sondern bietet auch den Menschen Gelegenheit, ihre Kraft und Gewandtheit zu bekunden, da immer ab und zu ein Giljake auf einen der rasend dahineilenden leeren Schlitten zu springen und sich mittels des Hemmstocks der Leitung des-

---

[1] Vgl. K. Th. Preuß im Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 237. 238. 245—247. Stewart Culin leitet in seiner Arbeit über American Indian Games sogar den Ursprung aller von Erwachsenen betriebenen Spiele in Nordamerika aus religiösen Zeremonien zu bestimmten Jahreszeiten her, und Preuß stimmt ihm im wesentlichen bei (a. a. O., S. 237).

selben zu bemeistern strebt, was je nach dem Erfolge Bewunderung oder Gelächter erregt. Die Weiber trommeln während des Rennens in rhythmischer Weise mit Stöcken auf einem Balken[1].

Wenn wir Wettläufe und Pferderennen schon in der arischen Urzeit für möglich, ja wahrscheinlich halten, darf man natürlich nicht an Derby, Hoppegarten, die Freudenau und den ganzen modernen Rennsport denken, sondern an die Rennen primitiver Völker, wie der Indianer und Giljaken. Die Arier in der Urzeit standen in der Kultur wohl höher als Athabasken, Pueblo und Giljaken, und doch haben auch schon diese letzteren ihre primitiven Rennen. Wettlaufen und Wettreiten, in mancherlei Formen, mit mancherlei alten Bräuchen verbunden, findet sich an vielen Orten bei den mittel- und nordeuropäischen Ariern. Es stammt unzweifelhaft aus heidnischer Zeit und haftet an den uns schon wohlbekannten Festzeiten. Wettlaufen, Wettreiten und Wagenrennen spielen eine hervorragende Rolle in den olympischen und anderen Nationalspielen der Griechen, deren Zusammenhang mit dem Kultus unzweifelhaft ist. Entsprechendes kennt auch Italien. Die Wagenrennen sind den Indern des Rigveda sehr vertraut, und sakral stilisiertes Wagenrennen ist, wie wir schon sahen, ins indische Opfer aufgenommen. Auch die alten Iranier, die Mazdaverehrer, kannten das Wagenrennen, und es ist interessant, daß sie den Gott Homa um Sieg im Wagenrennen anriefen[2], denselben Gott des heiligen Opferrauschtranks, den wir in Indien als Soma kennen. Die indischen Somafeste aber sind es ja, die den altarischen Sonnen- und Lebensfesten entsprechen; und bei dem Vâjapeya genannten Somaopfer der Inder findet das früher

---

[1] Vgl. Leopold von Schrenck, Reisen und Forschungen im Amurlande, Bd. III, 3. Lieferung, S. 706. 710. 716. 718. 719. Ein tieferer Sinn wird von Schrenck diesen Rennen nicht beigelegt. Er faßt sie lediglich als Belustigungen und Proben der Kraft und Gewandtheit. Zu seiner Zeit lag es wohl auch fern, noch andere Beziehungen in derartigen Dingen zu suchen. Vielleicht wird eine solche durch das seltsame Nachschleppen eines Fuchs- oder schwarzen Hundeschwanzes angedeutet, doch wage ich nicht, irgendwelche bestimmtere Vermutung zu formulieren.

[2] S. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 471.

erwähnte stilisierte Wagenrennen statt. Es scheint, daß auch bei den Iraniern ein alter Zusammenhang zwischen dem Opferrauschtrank und dem Wagenrennen vorliegt. Die Formen der Urzeit zu rekonstruieren, wird kaum möglich sein. Daß aber Ähnliches damals schon lebte, darf man für wahrscheinlich halten. Es lebt als Volksbrauch in Mittel- und Nordeuropa fort, es hat sich in Zusammenhang mit dem Kult zu idealer Höhe in Griechenland entwickelt, — es ist in Indien sakral stilisiert zum wichtigen Opferbegleitstück geworden.

Das Laufen, Reiten und Fahren mit magischem oder magischkultlichem Zweck braucht nicht durchaus ein Wettlaufen, Wettreiten, Wettfahren zu sein. Wie das Fahren an sich magischem Zwecke dienen kann, haben wir wenigstens an einem kleinen Beispiele gesehen: dem Schlittchenfahren vom Berge bei den Letten, zur Beförderung des Wachstums der Flachspflanzen. Ein stürmisches, ekstatisches Laufen und Rennen über Felder und Wiesen, hin und her, beobachten wir bei gewissen später zu behandelnden Frühjahrsbräuchen europäischer Völker, dem Perchtenlaufen, Kornaufwecken, Samenzünden usw., entsprechend dem Schwärmen der dionysischen Scharen in Griechenland. Diese Bräuche gehören zum größten Teil in das Kapitel vom Seelenheer und seiner kultlichen Behandlung, doch macht sie uns die magische Wirkung auf das Naturleben auch hier bedeutsam. Das Fackeltragen, Lärmen, Schreien u. dgl. m. hat teils symbolische, teils apotropäische Bedeutung und erscheint für die Begehung wesentlich. Wir werden aber auch das stürmische, wilde Hin- und Herlaufen, ohne Ziel und nicht in die Wette, als durchaus wesentlich erkennen müssen und es tritt darin doch wohl offenbar eine Art Bewegungszauber hervor, mag derselbe auch in der Nachbildung des stürmenden Seelenheeres begründet sein. Zu anderem Zweck, als Regen- und Gewitterabwehr, auch mit Tanz und Gesang verbunden, finden wir ein stürmisches Laufen bei den Wenden in Mecklenburg, bei Gelegenheit des im Mai stattfindenden festlichen Umzuges um die Saatfelder: „Sie liefen und tanzten mit lautem Gesange an den Hufen hin und her und meinten dadurch die

grünende Saat vor Schaden durch Regen und Gewitter zu schützen"[1].

Das Reiten, ohne Ziel und nicht in die Wette, als ein stürmisches Tummeln der Rosse, findet sich z. B. am St. Stefanstag, dem 26. Dezember, dem „großen Pferdetag", an verschiedenen Orten Deutschlands. Man tummelt die Rosse im schnellsten Laufe auf den Feldern umher, bis sie ganz in Schweiß sind, und läßt sie dann zur Ader. Das soll sie vor Krankheit während des Jahres bewahren. Ähnliches wird auch aus England berichtet. In Holstein, bei Krempe, reiten die jungen Burschen in der Stefansnacht die Pferde auf der Hausflur umher und machen so viel Lärm als möglich. In Backnang in Schwaben reitet man die Pferde an diesem Tage aus, und zwar so schnell als möglich, um sie dadurch vor Hexen zu schützen. In verschiedenen Gegenden Österreichs veranstaltete man an diesem Tage früher einen Umritt um die Pfarrgemarkung, in anderen Gegenden bald nach Ostern. In Schweden reiten die Burschen am Stefanstage von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus, altertümliche Stefanslieder singend. Dafür gibt es ätiologische Legenden vom heiligen Stefan, und es heißt unter anderem, daß der Heilige um Sonnenaufgang ausgeritten sei und mit dem Laufe der Sonne Schwedens Provinzen durchmessen habe, — wodurch die Begehung zur Sonne und ihrem Lauf in Beziehung zu treten scheint. Im Dorfe Wallsbühl (Holstein) veranstalten die Burschen am Morgen des Stefanstages ein Wettrennen und wer zuerst das Ziel erreicht, wird Stefan genannt und bewirtet[2]. Wir sehen also neben dem stürmischen Tummeln der Rosse auch den Umritt und den Wettritt. Wie mir scheint, kann das regellose, stürmische Laufen, ebenso wie auch das stürmische Tummeln der Rosse, nicht vom Wettlaufen oder Wettreiten, Umlauf oder Umritt abgeleitet werden. Es hat vielmehr einen primitiveren Charakter und darf vielleicht als ein Bewegungszauber gedeutet werden, wie das ekstatische Tanzen oder auch das Schaukeln.

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 401.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 402—404. Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 498.

Wettlaufen und Wettreiten läßt sich eher von jenem ableiten, als das Geordnetere und Zweckmäßigere, — doch bedarf es auch gar keiner solchen Ableitung. Wettlaufen, Wettreiten und Wettfahren sind jedenfalls seit Jahrtausenden beliebte und vielfach mit Eifer gepflegte Belustigungen der arischen Völker, insbesondere zu bestimmten Festzeiten geübt, mit dem alten Kult in Zusammenhang stehend. Sie dienen zum Teil der Ergötzung, wie auch als Proben der Kraft, Gewandtheit und physischen Leistungsfähigkeit, es wird aber auch mancherlei Symbolik mit ihnen verbunden, die leider oft genug nicht recht klar ist und sich auf sehr verschiedene Weise deuten läßt.

Wettlauf und Wettritt findet in Deutschland am häufigsten zu Pfingsten statt, doch sind sie keineswegs an diesen Termin gebunden. Als Ziel dient öfters ein Maibusch oder ein Maibaum, mit dem Kranze, mit Tüchern und Bändern geschmückt, oder auch ein Kranz auf einer Stange. Kranz und Busch, Tücher und vielleicht auch andere Gaben bilden den Preis des Siegers, der nicht selten als König bezeichnet wird. Es ist wohl nicht sehr überzeugend, wenn Mannhardt sagt, daß der Wettlauf „den wetteifernden Einzug der Pflanzengenien in Wald und Feld" nachzubilden scheine[1]. Bei der Ernte wird nach der besten Garbe gelaufen, und da springt es in die Augen, daß eine andere Deutung am Platze ist. Maibusch und Garbe repräsentieren offenbar den Segen der Vegetation, die Fruchtbarkeit und Wachstumskraft, der Kranz vielleicht dasselbe, vielleicht aber ist er auch als ein Sonnensymbol zu fassen, oder vereinigt auch beides in sich. Auch ein Tuch kann Symbol des Sonnenlichtes sein, zumal ein rotes, — ebenso wie das Fell, nach welchem im indischen Opfer mit Pfeilen, bei den Langobarden mit Speeren geschossen wurde (Baumkultus, S. 394), um das Arier und Çûdra beim indischen Sonnwendfest stritten. Beim griechischen Oschophorienfest fand ebenfalls ein Wettlauf statt, den die sog. Staphylodromen, die Traubenläufer, ausführten. Die Deutung, welche bereits Schömann diesem Wettlaufe gegeben, wird von Mannhardt gebilligt: „Der Voranlaufende bedeutete den Herbstsegen;

[1] Vgl. Baumkultus, S. 392. 396.

wurde er eingeholt, so bedeutete dies, daß auch der Stadt der Segen nicht entgehen werde"[1]. Oftmals dient auch der Wettlauf dazu, die Rollen für einen folgenden Umzug zu bestimmen, — gewiß eine sekundäre Funktion desselben. Im ganzen hat man den Eindruck, daß Vegetationssegen und Sonnensegen das Ziel und den Preis darstellen, um welchen die Laufenden oder Reitenden ringen. Ich vermute dasselbe in dem Preis aller griechischen Wettkämpfe, dem Kranze, als Sonnensymbol, ohne daß hier völlige Sicherheit zu erreichen möglich ist. Das Wagenrennen beim indischen Opfer, dem Vâjapeya oder „Krafttrunk", findet offensichtlich statt, um dem Opferherren Kraft und Sieghaftigkeit symbolisch zu verleihen. Auch bei diesem Opfer spielen Kränze eine sehr hervorragende Rolle, und ich möchte um so eher in denselben Sonnensymbole suchen, als gerade bei diesem Opfer ja auch der Aufstieg zur Sonne oder zum Himmelslichte symbolisch durch Hinaufsteigen an einem Pfosten von dem Opferherrn und seiner Gattin ausgeführt wird. Dieser Aufstieg ist wohl kaum von dem neben Wettlauf und Wettritt in Deutschland so beliebten Erklettern des mit Kränzen, Tüchern und anderen Gaben behängten Maibaums zu trennen, ja er darf wohl als sakrale Stilisierung dieses fröhlichen Spieles betrachtet werden. Kranz und Tuch wären hier ebenso zu deuten wie bei Wettlauf und -ritt, nur die Probe der physischen Leistungsfähigkeit ist eine andersartige.

Schon oftmals haben wir des merkwürdigen Wettkampfes zwischen einem Arier und einem Çûdra um ein weißes rundes Fell, das Sonnensymbol, beim indischen Sonnwendopfer gedacht. Es ist ein Zerren und Reißen hin und her, das Symbolische deutlich, der Ausgang vorher bestimmt, das Ganze offenbar sakral stilisiert. Es deutet zurück auf ähnliche Volksspiele. Hier stellt sich vielleicht ein solches in England gegenüber, wo auch wetteiferndes Hin- und Herzerren den wesentlichen Inhalt ausmacht, jedoch ohne einen ersichtlich symbolischen Preis. Ich meine das eigentümliche Fastnachtspiel des Seilreißens (rope pulling), wie es in Ludlow geübt wird. Es hat, ähnlich anderen früher erwähnten

[1] Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 255.

Spielen, einen quasi offiziellen Charakter und wird unter der Ägide des Magistrates ausgeführt. Der Magistrat besorgt ein 36 Ellen langes, 3 Zoll dickes Seil und läßt dasselbe zu bestimmter Stunde aus einem Fenster der Markthalle herab. Sogleich beginnt ein hartnäckiger Kampf, an dem sich der größte Teil der Einwohner, oft gegen 2000 Personen, beteiligt. Sie sind in zwei Parteien geteilt, deren jede das Seil auf ihre Seite, über die vorgeschriebene Grenze zu ziehen sucht. Die einen kämpfen zu Ehren der Castle-street und Broad-street Wards, die anderen für die Old-street und Corve-street Wards. Den Siegern gehört das Seil, dessen Preis — etwa zwei Pfund — gemeinschaftlich vertrunken wird[1]. Hier liegt ein Wettkampf der Kraft, im Ziehen und Zerren, vor, ohne ersichtlich symbolischen Preis, — und ich halte es für höchst fraglich, ob es jemals dabei einen solchen gegeben habe. Der Kampf selbst, die Kraftentwicklung im wetteifernden Streit, scheint vielmehr das Wesentliche des merkwürdigen Spieles auszumachen. Wir werden dadurch zu anderen Kämpfen und Scheinkämpfen örtlicher Parteien in Europa und auch in Indien geführt, die zum Teil mit irgendwelcher Symbolik verbunden sein mögen, zum größeren Teil aber einer solchen zu entbehren scheinen. Alle Anzeichen aber deuten auf uralten Brauch.

H. Usener hat in einem interessanten Artikel[2] solche Kämpfe im Altertum und in der Neuzeit besprochen und sie auf den Kampf des Winters und Sommers, als (volksmäßige) Darstellungen desselben, gedeutet. Das mag vielleicht örtlich berechtigt sein, obwohl ganz klare und überzeugende Beispiele mir nicht vorzuliegen scheinen, in den meisten Fällen aber fehlen die Anzeichen, welche auf einen solchen symbolischen Hintergrund schließen lassen könnten, und die Verallgemeinerung erscheint darum nicht statthaft.

Ein merkwürdiges Kampfspiel pflegte die waffentragende Mannschaft der Makedonier im Monat Xandikos vor der Frühlings-

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 60.

[2] Vgl. H. Usener, „Heilige Handlung, II. Caterva", Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 297—313.

tagundnachtgleiche aufzuführen, in Zusammenhang mit einer originellen Lustrationszeremonie, bei der ein Hund mitten durchgeschnitten wurde und die Mannschaft zwischen den blutigen Hälften hindurchmarschierte. Das darauf folgende Kampfspiel wurde mit hölzernen Waffen ausgefochten, aber so energisch, daß es bisweilen blutig ausging. Usener kombiniert in geistreicher Weise den Namen des Monats Xandikos und des Heros Xanthos, dem zu Ehren bei dieser Gelegenheit ein Opfer gebracht wurde, mit dem Kampf des Xanthos und Melanthos, des Blonden und des Schwarzen, in der attischen Apaturiensage und deutet die beiden Gegner auf Sommer und Winter. Doch ist die Kombination recht gewagt, da die Apaturien ein Geschlechterfest völlig abliegenden Charakters sind, wie Usener selbst hervorhebt[1]. Hinreichend klar ist das makedonische Kampfspiel keinesfalls, um andere verwandte Spiele mit Sicherheit aufzuhellen. Zu beachten bleibt, daß das Fest als ein Reinigungsfest gilt. Dasselbe läßt sich von dem ebenfalls gottesdienstlichen, alljährlich stattfindenden Kampfe der Epheben in Sparta sagen. Auch bei diesem fand

[1] Da die Apaturien ein Geschlechterfest sind, ein Fest der ἁ-πάτορες, d. h. der von gemeinsamem Vater abstammenden Geschlechter, liegt die Frage gar nicht so fern, ob der Kampf des Blonden und Schwarzen bei diesem Feste nicht einfach in dem Rassengegensatz der eingewanderten blonden Arier und der älteren brünetten Bevölkerung Griechenlands wurzeln dürfte, welche Elemente sich mischten, bekämpften und bei der Abstammungsfrage jedenfalls ganz wesentlich in Betracht kamen. Der Kampf des Blonden und des Schwarzen im eigentlichen Sinne der Worte wäre also gerade bei einem Geschlechterfest sehr am Platze gewesen. Usener muß bei seiner Deutung des Blonden und Schwarzen auf Sommer und Winter annehmen, daß hier Dinge zusammen gekommen sind, die ursprünglich nichts mit einander zu tun haben. Er sagt selbst, daß mit jenem Geschlechtsfest der Kampf des Schwarzen und des Blonden nicht den mindesten inhaltlichen Zusammenhang habe. „Es ist also — schließt er (S. 305) — die alte an bestimmtem Monatstag des Herbstes haftende Göttersage samt allem, was an Bräuchen sich daran knüpfen mochte, durch die Entwicklung und Ausdehnung des Apaturienfestes verschüttet worden." Das ist aber ein sehr gewagter Schluß. Weit näher liegt es wohl, bei einem Geschlechterfest, wo es sich um die Abstammung, die Bluts- und Familienfrage der Beteiligten handelte, den Blonden und den Schwarzen, ohne jede mythologische Deutung, im eigentlichen Wortsinne zu verstehen.

merkwürdigerweise das Opfer eines Hundes statt. Die Epheben kämpften gegen einander ohne Waffen, in zwei Parteien geteilt, in dem von einem Wassergraben umgebenen, Platanistas genannten Hain und bemühten sich namentlich, in geschlossenem Haufen die Gegner ins Wasser zu stoßen. Hier scheint sich mit der Lustration auch Regenzauber zu verbinden, da solcher ja oft in dieser Art geübt wird. Sicher bezeugt sind die alljährlich regelmäßig zu bestimmter Zeit sich wiederholenden traditionellen Straßenkämpfe in Rom und anderen italienischen oder unter römischem Einfluß stehenden Städten. Sie heißen, wie Usener zeigt, caterva, Rotten. Verschiedene Stadtteile kämpften da mit einander, wie es scheint, recht hitzig. In dieselbe Reihe gehört vielleicht auch der alljährlich in dem Monate nach der Frühlingsnachtgleiche in Antiochia noch im 4. Jahrhundert n. Chr. übliche Faustkampf zu Ehren der Artemis, an dem sich Vertreter aller Phylen der Stadt beteiligten. Es war nach Useners Urteil ebenfalls ein entsühnender Brauch. Gewiß mit Recht vergleicht aber Usener den römischen und griechisch-makedonischen Bräuchen gewisse traditionelle Straßenkämpfe der männlichen Jugend in Deutschland und Frankreich, — so in der Rheingegend, z. B. in Koblenz, im Département des Hautes-Alpes u. dgl. Sie werden teils im Frühjahr, teils im Herbst ausgeführt und zeigen, wie in Rom, wie auch in Ludlow beim Seilreißen, verschiedene Stadtviertel im Kampfe mit einander. Es scheinen ähnliche Straßenkämpfe auch den slavischen Völkern, z. B. den Russen, nicht gefehlt zu haben[1].

Ähnliche Bräuche hat früher schon Mannhardt in seinem Buche über den Baumkultus der Germanen unter der Überschrift „Scheinkampf beim Mittsommerfeuer“ (S. 548—552) zusammengestellt, — aus Europa und Indien. Wir finden in Deutschland, der Schweiz, Belgien, Frankreich solche Scheinkämpfe, oft höchst merkwürdiger Art, meist ohne ersichtlichen Zweck, — und zwar finden dieselben nicht nur im Frühling, zur Fastnachtszeit, im Mai, zu Ostern und Pfingsten statt, sondern gerade auch zur Mittsommerzeit, wie schon die Überschrift zeigt. Bauern und Städter führen sie in Frankreich mit Knütteln und Stöcken an

[1] Alle diese Mitteilungen aus Useners angezogenem Aufsatz.

den beiden ersten Fastensonntagen aus, neben dem Umlaufe zum Kornwecken und den bekannten Feuerbräuchen, daher denn auch der Sonntag Invokavit nicht nur jour des brandons, sondern auch behourdis (vgl. mhd. buhurt) genannt wird. Ähnlich in der Schweiz, — und schon diese Verbindung der bouhours mit dem Fackelschwingen läßt Mannhardt (a. a. O. S. 550) darauf schließen, daß diese Scheinkämpfe auch eine symbolische Beziehung zur Beförderung des Fruchtwuchses hatten. Sie zeigen sich aber in anderen Gegenden auch ohne die Feuerbräuche, zu Fastnacht, am Maitage und zu Johannis, auch zu Ostern und Pfingsten, — kurzum gerade zu all jenen Festzeiten, die uns schon so bedeutsam geworden sind als Erben der alten Sonnenfeste oder Lebensfeste. Viel merkwürdige Bräuche derart führt Mannhardt aus verschiedenen Gegenden der Schweiz an, das Merkwürdigste aber ist ein alter Bericht aus dem Jahre 1538 über die sog. „Stopffer" (d. h. Stecher) in Graubünden. Dort ziehen die Männer meist zur Zeit der Sonnenwende vermummt und gewappnet, mit Stöcken und Knütteln von Dorf zu Dorf, tun hohe Sprünge und „seltzam abenthür", laufen heftig gegen einander an, stoßen und stechen mit aller Kraft, einer gegen den andern, mit ihren großen Stöcken. Und das tun sie „das jne jr korn dester basz geraten sol, haltend also disen aberglouben" (a. a. O. S. 551)! Es ist also deutlich der Kampf wie der Umzug ein Fruchtbarkeitszauber, der die Saaten gedeihen machen soll. Gewiß mit Recht stellt Mannhardt die Scheinkämpfe am Johannistag an manchen Orten der Eifel dazu; ebenso den merkwürdigen Kampf, den Herren und Knechte in Belling bei Pasewalk, also in Norddeutschland, am Sonntag vor Johannis, morgens früh, auf dem Felde ausfechten, — die Herren zu Fuß, die Knechte zu Pferde. In dieselbe Reihe gehört es wohl auch, wenn in Brabant und Limburg am Nachmittag des Fronleichnamfestes ein großer Kampf zwischen den zwei Parteien, in welche ein Dorf sich teilt, ausgefochten wird, indem eine derselben das Dorf besetzt und verteidigt, die andere es belagert und erstürmt[1]. Höchst merk-

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 551.

würdig sind auch die indischen Parallelen: „In Nepal liefern sich die jungen Leute in der nördlichen und südlichen Vorstadt Kathmandus Gefechte, um daraus Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres zu ziehen". Und in Malayalam findet sich bei einem Feste, das augenscheinlich um ein gesegnetes, fruchtbares Jahr gefeiert wird, wobei auch der Sonnengott Vishnu und seine Gemahlin besonders geehrt werden, der seltsame Brauch, daß die Männer, namentlich die jungen, zwei Heere formieren und mit Pfeilen auf einander schießen, „die zwar abgestumpft, aber sehr stark sind, so daß es auf beiden Seiten eine ganze Anzahl Verwundeter gibt"[1].

Zum Schluß des betreffenden Abschnittes bemerkt Mannhardt: „Außerstande, eine durchschlagende Meinung zu begründen, sehe ich davon ab, auch nur eine Vermutung über die Bedeutung des Schimpfspiels vorzutragen"[2]. Wenn indessen das Tanzen allgemeines Gedeihen bewirkt, das Schaukeln die Kühe sich gut nähren, den Wildstand und Fischreichtum wachsen macht, wenn durch das Schlittchenfahren vom Berge der Flachs groß wächst, dann ist es gewiß nicht wunderbarer, daß durch Kämpfe derart Fruchtbarkeit der Felder erzeugt wird. In anderen Fällen fanden wir, daß ähnlichen Kämpfen lustrierende Wirkung zugeschrieben wird, während gelegentlich sich auch Regenzauber mit ihnen verbindet (in Sparta). Wir haben also bei diesen Scheinkämpfen eine ähnliche Doppelwirkung zu konstatieren, wie bei den Feuerbräuchen, Wasserbräuchen, Vegetationsbräuchen, beim Schaukeln usw., — die positive Förderung der Fruchtbarkeit und die negative Befreiung von schädlichen, gefahrbringenden Einflüssen und Mächten.

Überblicken wir die ganze Summe der hier besprochenen Bewegungshandlungen mit magischer und magisch-kultlicher Bedeutung, so ist es gewiß unzweifelhaft, daß symbolischer Sinn in vielen derselben enthalten, mit vielen verbunden ist, — dennoch scheint es mir ebenso unzweifelhaft, daß nach Abzug alles dessen ein sehr beträchtlicher Rest übrig bleibt, der sich auf diesem Wege nicht erklärt, — vom Tanzen angefangen bis zu den selt-

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 552. 553 Anm., nach A. Bastian und Fra Paolino da San Bartolomeo. [2] a. a. O., S. 552.

samen, oft so leidenschaftlich ausgefochtenen Scheinkämpfen. Ich glaube, daß wir in diesem Reste nicht nach vergessener und verdunkelter Symbolik zu suchen haben, daß vielmehr in alledem ein primitiver Bewegungszauber zu erkennen ist, der von aller Nachahmung abgesehen in der energisch ausgeführten Bewegung an sich enthalten ist. Ob man nun tanzt, hüpft, springt, sich schaukelt, rollt und wälzt, läuft, reitet, fährt, klettert, zieht und zerrt, kämpft und ringt, in alledem liegt eine energische Bewegung, energische Kraftentwicklung, die der primitive Mensch instinktiv, dunkel, aber doch stark, als etwas Heilvolles, Wirksames, Lebenwirkendes, Förderndes empfand und demgemäß anwendete, wo es ihm nötig und nützlich zu sein schien. Bewegung ist Leben, erscheint als das Charakteristische des Lebens, gegenüber der starren Ruhe des Todes, gerade dem naiven, primitiven Menschen. In der lebhaften, energischen Bewegung des Tanzens, Springens, Schaukeins, Laufens, Reitens, Fahrens, Kämpfens und Ringens fühlte er Kraft und Energie, Lebenskraft und Lebensenergie, freudig und stolz sich heben und wachsen, sein ganzes Wesen mutig und siegesfroh sich dehnen und weiten, stärken und stählen, schwellen und schäumen, bis zu kraftvoll jauchzender Freude, bis zum jubelnden Enthusiasmus hinauf. Ehe er geistige Höhen kannte, waren dies und die nahe verwandten, oft sich anschließenden Freuden der Liebe die Höhepunkte seiner Daseinsempfindung.

Solch freudig gesteigerte Kraft seines Wesens mochte er wohl, zumal auf der Höhe des Enthusiasmus, als heilvoll und wirksam erkennen, als Leben und Kraft weckend und fördernd, Unheil abwehrend, auch über ihn selbst hinaus, hinein in jene Gebiete der Natur, die mit seinem Leben untrennbar verbunden, das Element bildeten, in dem er sich bewegte, das ihn trug, das er in sich aufnahm, — die Pflanzen, deren Früchte er genoß, das Wild und Vieh, von dem er sich nährte, ja die Sonne, die ihn beschien, der Regen, der ihn kühlte, die großen Himmelsmächte, die alles gedeihen ließen. Gewiß nicht begrifflich gefaßt, in klarem, bewußtem Denken, sondern dunkel, instinktiv, dämmernd bewußt, geheimnisvoll, aber darum nur um so mächtiger wirkend,

mochten sich solche Empfindungen geltend machen und sich zum magischen oder magisch-kultlichen Tun auswachsen, — zum Bewegungszauber. Das nachahmende, das symbolische Moment mochte sich dann mit solchem Tun vielfach verbinden, es in seiner Bedeutung steigern und stärken, auch im Zeitenlaufe sich wandeln und verfeinern, — jenes ältere, instinktive Moment, der Boden, auf dem das alles gewachsen, blieb ruhig bestehen und bewahrte fort und fort auch weiterhin seine Kraft und Fruchtbarkeit. Die freudig gesteigerte Kraft seines Wesens in all jenen Bewegungshandlungen empfand der Mensch auch weiterhin und durch alle Zeit als etwas, das ihn hob und beglückte. Es war nicht nur fort und fort für ihn eine unerschöpfliche Quelle der Lust und Ergötzung, — mit wachsendem Bewußtsein, wachsender Kultur erkannte er immer deutlicher den hohen Wert, den die aufs höchste gesteigerte Ausbildung der Kraft und Gewandtheit für ihn und für die Gemeinschaft hatte, der er angehörte, — im Kampf mit der Natur, mit anderen menschlichen Gemeinschaften, mit allen feindlichen Mächten, die ihn bedrohten. Diese Entwicklung sehen wir im klassischen Altertum, vor allem in Griechenland, zu idealer Vollendung gediehen, — fort und fort eng mit den kultlichen Festen verbunden, in denen und mit denen sie verwachsen war. Insbesondere in Olympia walten bei den großen Nationalfesten die Bewegungsspiele, die Wettkämpfe der Schnelligkeit, Kraft und Gewandtheit durchaus vor, während in Delphi und anderwärts auch musikalische und dichterische Kämpfe hinzugetreten sind. Knaben und Männer, Fohlen und voll erwachsene Rosse maßen ihre physische Leistungsfähigkeit. Wettläufe verschiedener Art, Wettreiten, Wettfahren, Ringkampf und Faustkampf, Springen, Diskoswerfen und Speerwerfen, — in allem wird mit bewußter Kunst, zielbewußt, wetteifernd mit äußerster Anspannung aller Kräfte das Höchste erstrebt. Und der Preis des Siegers, der Kranz in Olympia, ist mit einem Glorienschein umgeben, dem kaum etwas anderes im alten Griechenland gleichkommt. Weit bescheidener und einfacher waren und blieben die entsprechenden Festspiele und Belustigungen bei den mittel- und nordeuropäischen Ariern: die Tänze, das Schaukeln, das Wettlaufen

und Wettreiten, Wettklettern, Wettschießen, Räder- und Scheibenwerfen, Kämpfen und Ringen. Es blieb alles in verhältnismäßig primitiver Entwicklung stecken, erhob sich nie in die Sphäre höherer Kultur, wurde, durch die Herrschaft einer neuen, fremden Religion und Ausrottung der alten, seines ursprünglichen Nährbodens beraubt, konnte sich daher nicht ruhig aufwärts entwickeln, behielt aber dennoch seine Beliebtheit, erhielt sich mit zähester Lebenskraft. Höhere Entwicklung in den gymnischen Spielen wie im Pferdesport brachte erst die neuere Zeit, aber von ganz anderen Ausgangspunkten, dank ganz anderer Anregungen. Eine ganz andere, dritte Linie der Entwicklung zeigt endlich Indien. Da erstarrt der alte Bewegungszauber in der sakralen Stilisierung des allmächtigen Opfers: das Tanzen, Schaukeln, Wettfahren, Wettziehen, Wettschießen, Klettern — alles erstarrt und geht auf in der Heiligkeit des Opfers. Von der hohen Kunstvollendung der griechischen Spiele ist hier keine Rede. Fast ließe sich eher ein Abfallen und Niedergehen behaupten. Die Wagenrennen, welche Griechenland als die höchste Blüte seiner Nationalspiele schätzt, sind zur Zeit des Rigveda in Indien lebendig, um dann später nicht nur mehr und mehr an Interesse und Bedeutung einzubüßen, sondern geradezu ganz auszusterben. Indien hatte andere Ideale, — und auch das Volk scheint nur mit mäßigem Eifer und wenig Verständnis die Reste des alten Bewegungszaubers gepflegt zu haben, von Priestern und priesterlich geleiteten Adligen garnicht zu reden. Hier werden die alten Bewegungsspiele weder von der hohen Kunst und bewußten Wertschätzung der Griechen und Römer, noch von der naiven Freudigkeit ihrer nördlichen Verwandten getragen. So siechen sie dahin und sterben aus, — nur einzelne Stücke finden wir versteinert in der starren Masse des Opferritus eingebettet, leblos, erstarrt. Doch genügen diese Fundstücke, um die Verwandtschaft mit den europäisch-arischen Spielen und Bräuchen unzweifelhaft deutlich zu machen. Wie verschieden auch die Endpunkte der Entwicklung sind, — wir erkennen rückschauend im fernen Hintergrunde der Zeiten den urarischen Bewegungszauber, — erst wohl rein magisch, dann magisch-kultlich geübt, mit mancherlei Symbolik sich verbindend, die Lebensmächte

in Sonne und Regen, in Vegetation und Tierleben stärkend und fördernd, weiter den persönlich gedachten Göttern und Geistern dieser Erscheinungen und Naturgebiete zu Ehren geübt, feindliche, böse, gefährliche Mächte, Dämonen und Hexen, abwehrend und schreckend.

Auch die Neuzeit hat ihren Bewegungszauber, wenn auch in anderem Sinne als ehemals: Rennsport, Lawn Tennis, Fußball und Polo, Turnen und Fechten, Radfahren und Automobilrennen. Das Schaukeln ist zum Kinderspiel geworden, ergötzt nur noch im Wurstelprater Kinder, Dienstmädchen und Soldaten. Der Tanz hat sich in den Ballsaal erhoben. Mit dem Kultus ist fast nichts von alledem noch verbunden, — er hat längst das Bündnis mit anderen Künsten, Musik und Gesang, Malerei, Skulptur und Architektur geschlossen — und auch das beginnt schon zu veralten, — leider! Wo Tanzen und Springen im Kult sich noch zeigt — bei Skopzen, Methodisten, oder auch in Echternach am Rheine —, da empfindet man das als vorsündflutlichen Anachronismus. Aber jetzt wird fast mit dem Bewegungssport selber ein Kultus getrieben. Derby und Automobil wird in den obersten Klassen der Gesellschaft höher fast gewertet als Wissenschaft und Kunst. Und auch das hat seine Berechtigung. Denn glauben wir auch nicht mehr daran, daß der Bewegungssport Sonne und Pflanzenwachstum beeinflußt, so wissen wir um so gewisser, daß er die Lebenskräfte der Menschheit erhält und erhöht, fördert und steigert. Die Begeisterung aber, mit welcher noch heute ein neuer Bewegungssport die Menschheit zu erfassen und zu erfüllen imstande ist — heute, wo es so viel anderes, Höheres, Geistiges gibt —, läßt uns ahnen, mit welchem naivem Enthusiasmus der urzeitliche Mensch s e i n e n Bewegungssport übte, läßt uns wenigstens annähernd die psychologische Grundlage verstehen, aus welcher jenes merkwürdige ethnologische Phänomen, der Bewegungszauber, erwachsen ist.

OPFER BEI DEN SONNEN- UND LEBENSFESTEN.

WIR haben es bisher vermieden, eine Frage aufzuwerfen, welche man nach einer älteren Anschauung von Religion und Kult wohl gleich im Anfange der Betrachtung aufgeworfen hätte, — die Frage, ob denn nicht bei den Sonnenfesten der alten Arier dem leuchtenden Tagesgestirne auch Opfer dargebracht worden sein möchten, — nicht minder vielleicht den anderen Lebensmächten, welche bei diesen Lebensfesten mit beteiligt waren. Wir haben dies absichtlich getan, weil wir jene magisch-kultlichen Begehungen wie Tanzen, Schaukeln und anderen Bewegungszauber, desgleichen die nachahmenden Riten für älter halten als das Opfer. Darum soll aber das Alter und die Bedeutung des letzteren nicht gering geschätzt werden. Es findet sich auf der ganzen Erde schon bei den primitiven Völkern in irgendwelchen Formen vor, und wir dürfen darum — wie auch aus anderen Gründen, die die Vergleichung an die Hand gibt — mit Sicherheit annehmen, daß schon die arische Urzeit das Opfer kannte. Alle arischen Völker bringen Opfer dar, schon in der ältesten Zeit, in der sie uns entgegentreten. Sie haben es sicher schon aus der Urzeit mitgebracht. Es fragt sich nur, welche Form, welchen Charakter die Opfer der Urzeit gehabt haben dürften. Diese Frage ist gegenwärtig schon von verschiedenen Seiten gefördert worden. Wir werden ihr, wenn wir von den mutmaßlichen Opfern bei den Sonnen- und Lebensfesten der alten Arier reden wollen, ebenfalls nicht ausweichen können.

Für das Opfer bei den Indern, wie auch bei Griechen und

Römern ist das Opferfeuer charakteristisch. Die Opfergaben werden in das Feuer geworfen, um durch dessen Vermittlung zu den Göttern hinaufgetragen zu werden. Es ist wahrscheinlich, daß dieser charakteristische Zug dem altarischen Opfer noch abging und daß Oldenberg und Schrader Recht haben, wenn sie annehmen, daß wir in dem eigentlichen Opferfeuer jener Völker „die Neuerung einer fortgeschrittenen sakrifikalen Technik"[1] zu erkennen haben. Das altpersische Opfer, wie es uns Herodot I, 182 schildert, entbehrte des Opferfeuers. Das darzubringende Fleisch wird von dem Opfernden, nachdem er es zerlegt und gekocht, auf einer Streu von zartem Gras oder Klee den Göttern hingelegt. Ein Magier steht dabei und singt die Theogonie, eine Art Beschwörung der Götter, durch die sie zum Opfer geladen werden. Nach einiger Zeit nimmt dann der Opfernde das Fleisch wieder an sich und verwendet es nach Belieben[2]. Ähnlich scheint das skythische Opfer sich abgespielt zu haben. Auch das Opfer der alten Germanen fand ohne eigentliches Opferfeuer statt. Das Blut des Opfertieres wurde in einem Kessel aufgefangen und mit demselben besprengte man Götterbilder und Tempelwände. Das Fleisch des Tieres wurde sodann gekocht und gemeinsam verzehrt[3]. Tacitus wiederum berichtet uns von der germanischen Sitte, die Leiber oder wenigstens die Häupter der geopferten Tiere an Bäumen aufzuhängen (Ann. 1, 61), und damit verwandt ist die Sitte der heidnischen Russen, welche der Araber Ibn Dustah bezeugt, dem Opfertier eine Schlinge um den Hals zu legen und es so an einem Baume aufzuhängen, bis es aufhört zu atmen[4].

Wenn wir danach wohl auch annehmen dürfen, daß dem Opfer der arischen Urzeit das Opferfeuer noch nicht charakteristisch war, so folgt daraus noch nicht, daß ein Werfen von Opfergaben ins Feuer damals ganz unbekannt gewesen sei und

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 343 ff.; Schrader, Reallexikon des indog. Alt., S. 600.

[2] Ebenfalls nach Herodot (IV, 60); s. Schrader a. a. O., S. 600.

[3] Vgl. Mogk, Germanische Mythologie, S. 165.

[4] Vgl. Schrader, Reallexikon.

unter keinen Umständen stattfand. Nicht nur ist es wahrscheinlich, daß man schon damals, wie auch später, wie hier und da sogar noch in der Gegenwart geschieht [1], das Feuer selbst „fütterte“, indem man ihm gewisse Spenden zu verzehren gab, — gerade die verschiedenen Bräuche der Sonnenfeste lassen uns vermuten, daß man seit alters gewohnt war, bestimmte Teile der Opfertiere, ja wohl auch ganze Opfertiere, in das bei dieser Gelegenheit flammende Feuer zu werfen. Es war dies ja auch kein Opferfeuer im späteren sakrifikalen Sinne, dazu bestimmt, die Opfergaben den Göttern hinaufzutragen, sondern vielmehr ein Feuer, das symbolisch die Sonne repräsentierte und in dem also gewissermaßen die Sonne selbst das Opfer empfing. Aber es konnte ihr auch in anderer Weise angeboten und dargeboten werden. Wenn die polakischen Mädchen in Ober-Schlesien, wie wir schon gesehen haben, zu Johannis in der Morgenfrühe bestimmte runde Kuchen im Freien auf ein reines Tuch legen und sie umtanzend rufen: „Tanze, Sonne, tanze! Das sind deine Sönnchen!“ — dann springt es in die Augen, daß die „Sönnchen“ genannten Kuchen, welche symbolisch die Sonne darstellen, dieser als Gabe, als Opfer dargebracht und geweiht werden. Dem widerspricht es in keiner Weise, daß die Mädchen die Kuchen nachher wieder an sich nehmen und unter ihren Angehörigen verteilen. Ganz dasselbe tut ja der opfernde Iranier mit dem feierlich unter Beistand eines Magiers den Göttern geopferten Fleische. Hier wie da waltet offenbar die Vorstellung, daß das bloße feierliche Anbieten der Opfergabe schon genüge, — daß die Gottheit damit ihren Anteil erhalten habe und sich denselben schon in irgendwelcher Weise anzueignen wisse, ob auch den Augen der Menschen nicht sichtbar. Beim persischen Opfer mag dabei an den Duft oder Dampf des gekochten Fleisches gedacht sein, beim polakischen Sonnenopfer berühren die Strahlen der aufgehenden Sonne die dargebrachten Kuchen. Daß irgendein nicht sichtbarer, quasi ätherischer Teil der Opfergabe von den verehrten geistigen Wesen genossen werde, ist eine auch

[1] Vgl. unten in dem Kap. „Das Feuer“.

sonst bekannte Anschauung. Wenn wir aber das oberschlesische Sonnenopfer mit dem altpersischen Opfer vergleichen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das erstere eine noch primitivere Form der Opferdarbringung darstellt. Da gibt es keinen singenden Magier, ohne den nach Herodots Angabe die Perser keine Opfer darbringen dürfen; keinen kunstvollen oder tiefsinnigen Beschwörungsgesang, wie ihn Herodots Bezeichnung Theogonie (und Epaoide) bei den Persern vermuten lassen. Die Opfernden selbst bringen in einfach-feierlicher Form, mit Tanz und wenigen hinweisenden, auffordernden Worten, ihre Gabe der Sonne dar. Diese und ähnliche, ganz primitiv-einfache Opferdarbietungen werden wir um so gewisser schon der arischen Urzeit zuschreiben dürfen, als sie sich im Schoße arischer Völker, wie das angeführte Beispiel zeigt, bis in die Gegenwart erhalten haben. Von einer obligatorischen Mitwirkung des Priesters beim Opfer der arischen Urzeit kann selbstverständlich nicht die Rede sein. Wir wissen ja nicht einmal gewiß, ob die Urzeit schon Priester besaß. Aber wenn wir dies auch in einem primitiven Sinne des Wortes für wahrscheinlich halten, wenn wir auch glauben, daß es damals schon Männer — vielleicht auch Frauen? — gab, welche beim Opfer handelnd, leitend, ordnend, beschwörend, singend auftraten, — Zauberpriester, Dichter von Zaubersprüchen und Beschwörungsliedern, — dann werden wir doch wohl annehmen müssen, daß die Beteiligung solch hervorragender Persönlichkeiten sich auf größere, gemeinsame Opferfeste beschränkte, daß sie eher die Ausnahme war als die Regel. Dies ist sie erst später bei denjenigen Stämmen geworden, die überhaupt eine höhere sakrifikale Entwicklung erlebten, was keineswegs für alle Arier gilt. Eine Darbringung wie das Sonnenkuchenopfer der polakischen Mädchen zur Sonnwendzeit hat gewiß nicht ursprünglich priesterliche Assistenz gehabt und diese dann später eingebüßt. Sie trägt vielmehr den Stempel einer größeren Einfachheit, größeren Ursprünglichkeit, höheren Alters. Obwohl weit später bezeugt als das persische Opfer mit dem singenden Magier, werden wir es doch für weit primitiver als dieses halten dürfen. Ebenso primitiv ungefähr wie den Brauch

der indianischen Pattawatomis, die bei Sonnenaufgang auf ihre Hütten klettern, niederknien und der leuchtenden Scheibe eine Schüssel voll Mais als Opfer darbringen [1]. Ebenso primitiv ungefähr ist die alte Sitte des litauischen Bauern, der beim Gewitter mit bloßem Haupt, eine Speckseite auf der Schulter tragend, auf seinem Acker umhergeht und betet: „Perkunas, Gott, schlage nicht in das Meinige! Ich will dir auch diese Speckseite geben!" Ist das Gewitter vorüber, dann bringt er die Speckseite nach Hause und verzehrt sie mit seinen Hausgenossen [2]. Auch das ist eine Opferdarbringung und Opfermahl der primitivsten Art.

Höchst primitiv muten auch die Opfer an, welche die Letten bis in die Gegenwart hinein ihrem Uhsing darzubringen pflegten [3], dem pferdebeschützenden Gott, den schon Auning und Bielenstein als alten Sonnengott erkannt haben, den wir noch genauer als männliche Gottheit der neuaufsteigenden Sonne bezeichnen dürfen.

Dem Uhsing wurde noch im 19. Jahrhundert in verschiedenen Gegenden des lettischen Livland in der Morgenfrühe des Uhsingtages, d. h. des 23. April, ein Hahn geschlachtet. Es geschah dies im Pferdestalle, nachdem der Hahn zuvor um die einzelnen Pferde herumgetragen worden war. Der geschlachtete Hahn wurde sodann gekocht und gemeinsam verzehrt, es durften an diesem Opfer und Frühmahl aber lediglich die Bewohner des betreffenden Gesindes (d. h. Bauernhofes) teilnehmen, unter strenger Ausschließung fremder Gäste, — und zwar nur die Männer des Gesindes. Die Weiber hatten keinen Teil daran. Ein altertümlicher Zug. Es ist ja bekannt, daß die Stammeskulte primitiver Völker gewöhnlich von den Männern allein, unter Ausschließung der Weiber, ausgeführt werden [4]. In einigen lettischen Gesinden soll

[1] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 288.

[2] Vgl. Chr. Hartknoch, Das alte Preußen, S. 160.

[3] Vgl. zu dem folgenden R. Auning, Wer ist Uhsing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie, im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XVI, Stück 2, S. 9—15.

[4] Vgl. Archiv f. Religionswiss., Bd. VII, S. 235; und das Buch von Heinrich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde.

es indessen Sitte gewesen sein, daß die Männer im Pferdestall einen Hahn, die Weiber aber im Viehstall eine Henne geschlachtet und beide Teile dann gesondert ihre Mahlzeit bereitet und abgehalten haben, — vielleicht ein späteres Zugeständnis an das weibliche Geschlecht[1]. Die Regel war, daß der Opferhahn unter einer Pferdekrippe im Pferdestalle geschlachtet wurde, doch soll man ihn bisweilen auch in der Küche über dem Feuerherde geschlachtet und dann das Blut auf den Feuerherd haben fließen lassen. In der Nacht wurden dann die Pferde zum ersten Mal auf die Weide geführt, dort wurde ein Feuer angezündet und Fleisch, Bier und Eier genossen. Für jedes Pferd wurde dabei ein Ei besonders bezeichnet, das, wenn es beim Kochen platzte, dem betreffenden Tiere Unheil kündete. Danach wurde ein sog. Pantags gebacken, d. h. ein Pfannkuchen von Eiern mit Speck. Dazu wurden auch die Weiber und Kinder zugelassen, die Männer aber haben das Mahl allein bereitet, — ähnlich wie auch beim Bärenfeste der Giljaken die Männer allein das Mahl bereiten, an dessen Genuß die Weiber und Kinder dann in gewisser Beschränkung auch teilnehmen. Der Älteste spricht vor dem Essen das gewöhnliche Tischgebet und ruft sodann den alten Vater Uhsing an, die Pferde zu schützen. Er steckt zuerst den Löffel in den Pantags, dann folgen ihm die anderen, — auch dieses abendliche Festmahl offenbar ebenso ein rituelles, dem Uhsing geweihtes, wie das Frühmahl des Hahnes. Unter Praulen findet sich ein Hügel, der noch jetzt Pantagu-Kalninsch, d. h. Pfannkuchenhügel genannt wird, „weil auf ihm früher alljährlich bei der Feier des Uhsingtages der Pantags zubereitet worden ist, während die Pferde rundumher geweidet haben"[2]. Ähnliches darf man wohl von mehreren „Uhsing-Bergen" vermuten, deren Anning gedenkt. Jedenfalls gelten dieselben als dem Uhsing geheiligt und werden wohl Kultstätten desselben gewesen sein.

Dem Uhsing-Feste fehlt aber auch der Rauschtrank nicht. Es

[1] Auning a. a. O., S. 13.

[2] Auning a. a. O., S. 12, nach Mitteilung des Pastors Gaehtgens im Lasdohnschen Kirchspiel. In einem Gesinde derselben Praulenschen Gegend soll noch bis auf die Gegenwart dem Uhsing geopfert worden sein.

wird zu diesem Tage Bier gebraut und werden bei demselben an manchen Orten alte Bräuche streng beobachtet. Bevor man zu trinken beginnt, wird eine dreimalige Libation, ins Feuer hinein, vorgenommen. Dann nimmt man den glühendsten Stein vom Feuerherde und schleudert ihn fort mit den Worten: „Mögen dem Neider die Augen ausbrennen". Dies letztere ist eine offenbare Zauberhandlung. Eine ebensolche liegt vor, wenn man an diesem Tage ein Ei in eine große Eiche legt, damit die Pferde stark werden; oder in einen dichten Weidenstrauch, damit sie tüchtig werden [1].

Das Hahnenopfer wird im Herbst, zu Michaelis oder Martini, wiederholt, wenn die Pferde heimgeführt werden. Das Blut des Hahnes wird in die Krippe auf den Hafer geträufelt oder es wird damit ein Kreuz auf die Stalltür gemacht. Die vielfach zu beobachtende Übereinstimmung der Herbstbräuche mit den Frühlingsbräuchen tritt auch hierin hervor. Wie der Erntemai dem Frühlingsmaibaum, so entspricht der Herbsthahn dem Frühlingshahn u. dgl. m.[2].

---

[1] An einigen Orten gibt es noch besondere Opferstätten, wo am Uhsing-Tage Opfer von Fleisch, Brot und Bier niedergelegt werden. Gewöhnlich ist es ein Baumstumpf. Als Rezept zu einem Speiseopfer für Uhsing gibt Auning an: der Magen, das Herz und die Füße eines Hahnes nebst der Leber, der Lunge, der Zunge und den Füßen eines Schweines. Der Baumstumpf deutet wohl auf Übertragung von oder Vermengung mit andersartigen Opfern, vielleicht Totenopfern. Sehr altertümlich erscheint auch die Angabe, daß man sorgte und jammerte, wenn die Opferspeise unberührt blieb oder wenn man erfuhr, daß ein Mensch sie fortgenommen. Wenn aber irgendein Tier sie gefressen, dann freute man sich, jubelte und sagte, daß es in diesem Jahre tüchtige Füllen und Pferde geben werde, weil Gott die Speise angenommen habe (Auning a. a. O., S. 15).

[2] Sehr eindrucksvoll und gewiß sehr alt ist das Hahnopfer beim Erntefest der Litauer; vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 250; auch an vielen Orten Deutschlands spielt der Hahn bei der Erntemahlzeit eine wichtige Rolle, was wohl auch als Rest alten Opferbrauches betrachtet werden darf; vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 198. Hierher gehört auch der Hahnenschlag beim Erntefest in Deutschland; vgl. Pfannenschmied, Germanische Erntefeste, S. 232; ebenso der Hahnenschlag zur Kirmes im Oktober, vgl. Pfannenschmied a. a. O., S. 293; Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 370. Das Hahnschlagen zu

Tieropfer, Kuchen, Eier und Trankopfer, sämtlich in ritueller Weise bereitet und genossen, mit charakteristischen Zügen hohen Altertums ausgestattet, bilden die wesentliche, recht vollständige Reihe festlicher Genüsse am Uhsing-Tage der Letten. Es ist eine solenne, verschiedene Stadien durchlaufende Schmauserei, bei welcher des Gottes ehrfürchtig gedacht, sein Schutz erfleht wird, — vermutlich ein sehr alter Typus gemeinsamen Opfermahles, an welchem der Gott unsichtbar teilnehmend gedacht ist. Das Blut des geschlachteten Hahnes, das unter der Pferdekrippe oder auf dem Feuerherde fließt, sowie die Biergüsse in das Feuer hinein scheinen sein spezieller Anteil dabei, — und das Ganze geschieht ja ihm zu Ehren. Es mag aber vielleicht auch in den genossenen Speisen eine einfache Symbolik verborgen sein. Die Eier sind uns schon oft bei den Sonnenfesten begegnet und in ihrer Beziehung zu Sonne, Frühling und Leben besprochen. Der runde Pfannkuchen, zumal von Eiern bereitet, mag ähnlich zu fassen sein, wie die „Sönnchen" der polakischen Mädchen zu Johannis. Bei dem Bier erinnern wir uns dessen, daß Uhsing selbst Bier braut „in der Fußspur des Rosses", — daß die Sonne auch als Gefäß, als Krug oder Kanne gefaßt wird, — als goldene Kanne gerade in lettischen Liedern. Der Hahn aber stand nicht nur bei den Iraniern seit ältester Zeit in hohen Ehren als Verkündiger des die Finsternis und die bösen Dämonen verscheuchenden Morgens, er galt auch dem europäischen Norden sehr wahrscheinlicherweise schon Jahrhunderte lang als ein heiliges Tier, das den Morgen verkündigt, bevor er auch des Nutzens wegen gehalten zu werden anfing [1]. Der in der Morgenfrühe geschlachtete Hahn

---

Fastnacht in England (Essex und Suffolk) gehört aber wohl in die Reihe der Frühlingsfestbräuche und daher noch näher zum Hahnopfer für Uhsing (vgl. darüber Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 59); das Huhn wird einem Burschen auf den Rücken gehängt, der Pferdeschellen trägt und von den anderen Burschen verfolgt wird, welchen die Mädchen mit ihren Schürzen die Augen verbunden haben. Sie tragen Zweige in den Händen und schlagen meist häufiger einer den anderen, als das Huhn. Ist dies endlich getroffen, so wird es mit Speck gekocht und mit einer Masse von Pfannkuchen und Rahmkuchen gemeinschaftlich verzehrt.

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 322. 324.

darf gewiß als ein passendes Opfer für den Gott der neu aufsteigenden Sonne gelten, — zumal die Sonne selbst, wie wir bereits wissen, bei den arischen Völkern vielfach in Vogelgestalt gedacht wird [1] und also auch diese weitere Symbolik noch hinzukommen könnte, — der Vogel dem Vogel, das Morgentier dem Morgengotte geopfert.

Bei dem lettischen Hahnenopfer, dem Frühlingssonnengotte Uhsing geweiht, fallen uns andere Hahnenopfer ein, die von arischen Völkern im Johannisfeuer dargebracht werden, — wem anders wohl als der göttlichen Sonne, als deren Abbild jene Feuer flammen? So berichtet Grimm, daß bei den Russen bisweilen zu Johannis unter Tanz und Gesang ein weißer Hahn im Feuer verbrannt worden sei [2], — und auch bei den Germanen scheinen gelegentlich lebende Hähne ins Johannisfeuer geworfen zu sein [3]. Wenn diese Angaben richtig sind, dann scheint mir auch hier ein Hahnenopfer beim Sonnenfeste, der Sonne geweiht, vorzuliegen. Denn Mannhardts Idee, diese und andere in solchen Feuern verbrannte Tiere stellten die Korndämonen, resp. Vegetationsdämonen dar, welche man gleichsam symbolisch durch das Sonnenfeuer gehen ließ, scheint mir kaum haltbar. Abgesehen davon, daß dieser etwas subtile Gedanke sehr frühen Zeiten wohl nicht zuzutrauen sein dürfte, können auch die Korndämonen, welche dabei die Hauptrolle spielen, nicht älter sein als der Getreidebau, der höchstens mit seinen ersten Anfängen der arischen Urzeit angehört. Die Opferung heiliger Tiere und anderer Opfertiere ist aber ohne Zweifel weit älter, wie schon Frazer ganz richtig erkannt und gezeigt hat. Es fragt sich dann aber, wie alt speziell die Hahnenopfer (oder Huhnopfer) sein dürften, eine Frage, die eng mit der anderen Frage zusammenhängt, wie alt die Hühnerzucht in Europa ist. Man hält dieselbe gegenwärtig nicht für

[1] Bei den Letten, wie es scheint, als Lerche in dem Liede „Die Lerche braut Bier" usw., dem die Variante „Uhsing braut Bier" usw. entspricht.

[2] Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 519; Mannhardt, Baumkultus, S. 515.

[3] Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 231 (leider ohne näheren Nachweis).

urarisch, doch glaube ich, daß die Frage wohl noch revidiert werden müßte. Denn daß Homer und Hesiod den Hahn noch nicht erwähnen, erst Theognis im 6. Jahrh. v. Chr., scheint mir dafür doch kein zwingender Beweis zu sein, zumal Hahndarstellungen auf älteren griechischen Vasenbildern uns höher hinauf führen [1]. Die Übereinstimmung mehrerer Namenreihen des Haushahns bei asiatischen und europäischen Ariern, sowie der Umstand, daß die Gattung Gallus schon für die Tertiär- und Quaternärzeit Europas nachgewiesen ist [2], macht es wahrscheinlich, daß schon die Arier der Urzeit diese Tiere gekannt haben, wenn auch vielleicht nur im wilden Zustande. Wann die Zähmung eintrat, wissen wir leider nicht, daß sie aber der Urzeit mit Bestimmtheit abzusprechen, scheint mir noch nicht festzustehen. Aber auch schon als wilder oder halbwilder Vogel konnte der Hahn wegen seines Krähens in der Morgenfrühe als der Sonne geheiligt gelten, denn auch wilde Tiere sind manchen Göttern heilig und werden dann wohl auch bisweilen diesen als Opfer dargebracht. Ein Beispiel derart scheint das Töten und Verbrennen der Eichhörnchen im Osterfeuer darzubieten, wie uns solches für den Ort Bräunrode im Harze bezeugt und vielleicht auch in einem Kölner Spruch angedeutet wird [3]. Wahrscheinlich gilt das Eichhörnchen wegen seines braunroten Felles als ein Sonnentier und wurde darum im Sonnenfeuer geopfert. Dasselbe mag für die Füchse gelten, die an einigen Orten Deutschlands und Frankreichs gelegentlich auch im Oster- oder Johannisfeuer geopfert zu sein scheinen [4]. Höchst merkwürdig und wohl ähnlich zu fassen ist das Jagen und Töten des sonst als heilig angesehenen Zaunkönigs zur Weihnachtszeit in England, Irland und Südfrankreich, wie uns Frazer solches schildert. Das getötete Tier wird in Prozession umhergetragen, seine Federn werden als glückbringend verteilt, der Leichnam dann feierlich begraben [5]. So hätte auch der Hahn schon als wildes, der Sonne geheiligtes Tier dieser geopfert werden können,

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 322. [2] S. Schrader a. a. O., S. 323.
[3] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 512; Mannhardt, Baumkultus, S. 508. [4] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 508. 515.
[5] J. G. Frazer, The golden bough, Vol. II, S. 442—446.

er diente aber dann wahrscheinlich noch nicht zur Festmahlzeit, wie das später der Fall war, wo man ihn gezähmt und sein Fleisch zu nutzen gelernt hatte.

Bleiben wir zunächst bei dem Tieropfer und suchen wir die Frage zu beantworten, ob und welche Tierarten von den alten Ariern, womöglich schon in der Urzeit bei den Sonnen- und Lebensfesten geopfert worden sein dürften. Haben wir überhaupt Anhaltspunkte zur Entscheidung dieser Frage?

Es darf zunächst als zweifellos sicher gelten, daß die arische Urzeit das Tieropfer kannte und daß sie es in ausgedehntem Maße übte, wenn auch kein genügender Grund vorliegt, dies Opfer für das einzige der arischen Urzeit zu halten, — wie Schrader anzunehmen scheint[1]. Im allgemeinen werden wir den Grundsatz für richtig halten dürfen, daß zwischen den Opfergaben und der Nahrung des Menschen die engste Beziehung besteht, ja daß sich beide — zumal in ältesten Zeiten — in der Hauptsache decken, denn der Mensch bringt den Göttern in der Regel die Speise und den Trank dar, die er selbst genießt und die ihm am besten munden, und das Opfermahl ist ein festlicher Schmaus der Menschen, an dem auch die Götter ihr Teil erhalten, ja das ihnen in Ehrfurcht geweiht ist, bei welchem aber doch naturgemäß dasjenige geschmaust wird, was der Mensch auch sonst, und was er besonders gern als Speise und Trank zu sich nimmt. Erst wenn im Lauf der Jahrhunderte die Nahrung sich mannigfach ändert und doch das Gedächtnis früherer Opfermahlzeiten weiterlebt, kann die Ehrfurcht vor dem, was die Väter einst übten, für das Opfer speziell an älteren Formen und Arten der Nahrung festhalten lassen, wodurch dann natürlich eine Diskrepanz zwischen der gewöhnlichen Speise und dem üblichen Trank gegenüber der Opferspeise und dem Opfertrank entsteht. Wo es indessen noch keine geschichtliche Überlieferung gibt und das Gedächtnis der Menschen nicht weit zurückreicht, wie das in der Urzeit sicher der Fall war, läßt sich eine so entstandene Diskrepanz schwerlich annehmen oder doch keine sehr bedeutende. Da nun aber die

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 601.

Nahrung der arischen Urzeit sich aus animalischer und vegetabilischer Kost zusammensetzte, da zu dem Fleisch und Fett der Tiere nicht nur Milch, Quarkkäse und Eier der Vögel, sondern auch einige Hülsenfrüchte, wie Bohnen, und Halmfrüchte in Gestalt von Brei und Brot hinzukamen, werden wir eine ähnliche Mischung auch bei den Opfergaben vermuten müssen. Allerdings wog bei den viehzüchtenden Ariern die Fleischnahrung entschieden vor und dem entsprechend werden wir vermuten müssen, daß das Tieropfer dominierte. Das stimmt denn auch mit den Tatsachen. Es stimmt damit, daß bei allen arischen Völkern das Tieropfer in der ältesten uns bekannten Zeit stark hervortritt, — es stimmt zu der von Schrader betonten Tatsache, daß bei den gerade am meisten in der Kultur zurückgebliebenen arischen Stämmen, wo der Ackerbau noch weit hinter der Viehzucht zurücktritt, von den Gewährsmännern nur blutige Opfer genannt werden [1]. So bei den alten Germanen, den Slaven, den Skythen, — und auch bei den wohl schon höherstehenden Persern des Herodot.

Pferd, Rind, Schaf, Ziege und in Europa auch das Schwein waren die Haustiere, deren Fleisch die alten Arier genossen, deren Fleisch auch gewiß bei den Opferschmäusen die vornehmste Rolle spielte. Schwieriger wird die Frage, sobald wir es versuchen, Spezielleres für spezielle Opfer und spezielle Götter festzustellen, und es fragt sich, wieweit solche Spezialisierung in der Urzeit tatsächlich schon vorlag.

Das Pferd war den Ariern der Urzeit zweifellos ein hervorragend wichtiges Schlachttier und Fleischtier neben seiner etwaigen sonstigen Bedeutung. Bei den Germanen ist bekanntlich der altererbte beliebte Genuß des Pferdefleisches erst durch das Christentum ausgerottet worden. Pferdeopfer sind uns bei den meisten Ariern sicher bezeugt, — so bei Indern, Iraniern, Griechen, Römern, Germanen, Slaven und Preußen [2]. Wir haben aber auch einige besondere Anhaltspunkte für die Annahme, daß das Pferdeopfer gerade der Sonne dargebracht wurde, daß es bei den

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 601.
[2] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 624.

altarischen Sonnenfesten eine Rolle gespielt haben dürfte, — womit nicht gesagt sein soll, daß seine Opferung sich auf diese Feste beschränkte. Die Griechen brachten dem Helios Pferdeopfer dar. So nach Pausanias auf dem Taygetos[1], so auf Rhodos, wo man ihm ein Viergespann ins Meer stürzte[2], — während uns bei den Römern ein Pferdeopfer für Mars, bei den Illyriern ein solches für ihren „Pferdejupiter" (Jupiter Menzana) bezeugt ist[3]. Der Sonne brachten auch die Massageten Pferde zum Opfer dar[4]. Besonders bedeutsam erscheint mir aber die Rolle, welche bei mehreren europäisch-arischen Völkern ein Pferdehaupt oder Pferdeschädel beim Johannisfeuer, beim Maifeuer oder auch zu Ostern spielt, und zwar bis in die neuere Zeit hinein. So wurde in Meißen und Thüringen früher ein Pferdehaupt in die Flamme des Johannisfeuers geworfen[5], und ebenso warf man in Irland Pferdeköpfe in das Maifeuer[6]. In Dublin und seiner Umgegend gehörte durchaus ein Pferdeschädel samt anderen Knochen auf den Scheiterhaufen, auf welchem bei der Maifeier der Maibaum verbrannt wurde[7]. Im Kalbeschen Werder aber wurde zu Ostern ein Wettlaufen der Jungen zu einer auf einem Hügel aufgepflanzten, mit Knochen behangenen und mit einem Pferdeschädel gekrönten Tanne angestellt[8]. Diese merkwürdigen Sitten deuten unzweifelhaft darauf hin, daß bei den Johannisfeuern und Frühlingsfeuern der Germanen und Kelten ehemals Pferdeopfer stattfanden, — Festschmäuse, an denen man Pferdefleisch genoß und das Haupt des Pferdes entweder ins Feuer warf oder auch oben auf einem Baum anbrachte. Das ins Festfeuer geworfene Haupt war damit wohl der Sonne gespendet und geopfert, da dies Feuer ja sym-

---

[1] Vgl. Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie, S. 2024; Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 294.

[2] Vgl. oben S. 21. Der Sonne brachten auch die Massageten Pferde zum Opfer dar, s. Tylor a. a. O., II, S. 287.

[3] Vgl. Schrader a. a. O., S. 624. [4] Vgl. Tylor a. a. O., S. 287.

[5] Für das 16. Jahrh. bezeugt; vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 514. S. auch Reimsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 231.

[6] Vgl. Grimm a. a. O., Nachträge (Bd. III), S. 177.

[7] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 178.

[8] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 383.

bolisch die Sonne darstellte. Das Haupt mag als passendste Gabe für die Gottheit gegolten haben, da es einerseits den edelsten Teil des tierischen Leibes bildet, andererseits dem Menschen nicht viel zum Verzehren bietet[1]. Außer dem Haupt ist aber auch vielfach das Werfen von Knochen in das Johannisfeuer bezeugt[2], und das dürfte ebenfalls alte Sitte sein, — sei es nun, daß diese Knochen als Opfergaben galten, sei es, daß man so den Opferrest im heiligen Feuer vernichten wollte, denn nach bekanntem und weitverbreitetem Aberglauben konnte durch Mißbrauch solcher Reste viel Unheil angerichtet und denen, die das Mahl gehalten, böser Schaden zugefügt werden[3].

Dem Pferdeschädel begegnet man aber auch bei herbstlichen Festen. Man trägt ihn bei der Kirmes in Deutschland auf einer Stange umher. Beim Schluß des Festes wird er vergraben[4]. Ob Mannhardt Recht hat, in dem Roß den Repräsentanten eines Korndämons zu sehen, wollen wir nicht untersuchen. Bei den Schwingtagen des Flachses im Rheinlande gab es früher mit Katzendärmen oder Saiten überspannte Pferdeschädel, auf denen man noch 1778 neben dem Hackbrett zum Tanz schmirrte[5]. Ein besonders bedeutsames Pferdeopfer im Herbst ist bekanntlich

---

[1] Vgl. auch den von Agathias bezeugten alemannischen Brauch, Pferde, Rinder usw. *καρατομοῦντες* zu opfern, d. h. indem sie den Tieren den Kopf abschneiden, welcher offenbar — wie schon Grimm a. a. O., S. 38 bemerkt — „vorzugsweise dem Gott geheiligt wird". — Bei der Schichtung des indischen Feueraltars, der Agniciti, werden die Köpfe der 5 Opfertiere hinein gelegt: Mensch (resp. ein Substitut), Roß, Rind, Schaf, Ziege.

[2] Daher rührt wohl ihr Name bonefire in England, resp. Schottland; vgl. Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte, S. 316, auch Mannhardt, Baumkultus, S. 508, Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 231.

[3] Es gibt verschiedene Arten, solche Reste, resp. gebrauchte Opfergegenstände, zu beseitigen. In Indien finden wir neben dem Verbrennen auch das Begraben und Wegschwemmen derselben; vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 345. 346 Anm. Sie werden demnach wesentlich ebenso wie die als unrein und gefährlich geltenden Leichen behandelt. — Die Giljaken begraben die Schädel der Bären nach den Bärenfesten sehr sorgfältig.

[4] Vgl. Pfannenschmied, Germanische Erntefeste, S. 269. 303. 310.

[5] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 352.

das des römischen Oktoberrosses, dessen Blut aufbewahrt und im Frühling in das Palilienfeuer geworfen wurde, also jenes Feuer, das den Frühlings- resp. Maifeuern der nördlichen Arier entspricht. Die Bedeutung dieser herbstlichen Opfer können wir hier noch nicht erörtern.

Auf ein altes Bocksopfer beim Frühlingsfeuer läßt die merkwürdige Bezeichnung der Osterfeuer im Harz als „Bockshornbrennen" oder einfach „Bockshorn" schließen. Ohne Zweifel wurde früher ein Bockshorn in die Flamme geworfen[1]. Der Bock erscheint neben Widder und Eber als Opfertier für Apollon bei den Griechen[2]. Beim Feuerlobgesangopfer der Inder (dem Agnishṭoma), das so viel Beziehungen zu den europäischen Frühlingsfeuerfesten zeigte, wurde ein Bock dem Agni und Soma geopfert. Ein weißer Widder erscheint als Opfer für Helios, im Gegensatz zum schwarzen Lamm, das der Erde dargebracht wird, bei Homer (Il. 3, 104). Aber auch ein Eber wird dem Helios, mit Zeus zusammen, dargebracht (Il. 19, 197). Bei den Germanen haftet das Eberopfer vor allem an der Weihnachtszeit[3] und seine Beziehung zu dem goldborstigen Eber des Freyr, d. h. also wohl zur Sonne, erscheint kaum fraglich.

Daß einst auch Menschenopfer der Sonne und bei den Sonnenfesten der Arier geschlachtet wurden, ist leider nicht unmöglich, wenn wir auch keinerlei Grund haben, solche als regelmäßige Sitte und noch für die letzten Zeiten der Gemeinsamkeit zu vermuten[4]. Eine dunkle Erinnerung an Ähnliches lebt vielleicht in gewissen Bräuchen des keltischen Maifeuers, des sog. Bealtine, fort[5]. Eine solche läßt sich auch in dem Verbrennen menschlicher Figuren in den Frühlings- und Sonnenfeuern arischer

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte, S. 316. 317. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus, S. 208; desgl. unsere Schlußbetrachtung.

[2] Vgl. Preller, Griech. Mythol., 3. Aufl., I, S. 206 Anm.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 41.

[4] Bei dem Tschibtscha-Volk in Amerika werden Menschenopfer allein der Sonne dargebracht; vgl. Ratzel, Völkerkunde, I, S. 574.

[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 508.

Völker vermuten, doch handelt es sich da um recht vage Dinge, die auch anderer Deutungen fähig sind[1]. Von bestimmterem Charakter erscheint nur die Opferung zweier schuldiger Menschen am Thargelienfeste des Apollon bei den Athenern. Sie fielen als „Heilmittel", d. h. zu Sühnungszwecken für die Bevölkerung[2]. Doch der Zusammenhang dieses Opfers zu den Sonnenfesten ist dunkel, sein Alter und sein Ursprung unbekannt, und auf keinen Fall läßt sich aus diesem vereinzelten Faktum etwas für die arische Urzeit erschließen.

Kuchenopfer bei Sonnenfesten sind uns schon in den polakischen „Sönnchen" und im lettischen Pantags für Uhsing zu Georgi entgegen getreten. Ähnliches und Verwandtes begegnet uns noch an manchen anderen Punkten des arischen Gebietes. So wird am Georgitage in verschiedenen Gegenden Rußlands ein junger Mann ganz in Grün gekleidet und man legt ihm einen großen, runden, mit Blumen geschmückten Kuchen auf den Kopf. „Er trägt, in der Hand eine Fackel schwingend, diesen Kuchen ins Feld, und die ihm nachfolgenden Mädchen singen zu Ehren St. Georgs hergebrachte Gesänge. So umwandeln sie dreimal in der Runde die besäten Fluren. Dann bilden sie einen Kreis und legen inmitten desselben den Kuchen in eine Vertiefung der Erde. Jetzt wird ein Feuer angemacht, ein Schmaus bereitet und bei diesem der wieder aufgenommene Kuchen verteilt und verzehrt, so daß jeder ein Stück erhält"[3]. Es pflegt ein großes Feuer zu sein, und um den Kuchen herum wird getanzt[4]. Es ist das offenbar eine alte Opferhandlung beim Frühlingsfeuer, samt Opferschmaus. Das Ganze hat rituellen Charakter. Die Vertiefung, in die man den Kuchen legt, erinnert an den altindischen Altar, die Vedi, die ja nur in einer vertieften Stelle des Erdbodens besteht. Fackel und Feuer deuten zweifellos das Leben und Fruchtbarkeit schaffende Sonnenfeuer an und gehören in die lange

[1] Vgl. dazu Mannhardt, Baumkultus, S. 364; 512; 525.
[2] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., I. S. 210.
[3] S. Mannhardt, Baumkultus, S. 317.
[4] S. Mannhardt a. a. O., S. 539.

Reihe der europäischen Frühlingsfeuer hinein. Man denkt unwillkürlich an das lettische Lied, das dazu auffordert, dem zu Georgi gefeierten Uhsing Holz zuzufahren, damit er ein großes Feuer für die ganze Welt zünde.

Aber auch der große runde Kuchen, der zuerst gleich den polakischen Sönnchen auf die Erde gelegt und umtanzt, dann in solenner Weise verzehrt wird, darf wohl als Symbol der Sonne und zugleich als Opfer für dieselbe angesehen werden. Er mag auch zugleich, wie Mannhardt meint (a. a. O. S. 317), ein Symbol der Nahrungsfülle der künftigen Ernte sein, an der jeder sein Teil haben soll. Der in Grün gekleidete junge Mann stellt, gleich dem „grünen Georg" der Slowenen, ohne Zweifel die Kraft und Fülle der Vegetation dar, — eine der vielen Formen jener Vegetationsbräuche, welche für die Sonnen- und Lebensfeste der Arier so charakteristisch sind.

Gewiß mit Recht hat schon Mannhardt mit dieser russischen Sitte eine deutsche in Verbindung gebracht. Wenn am Fackelabend oder Funkensonntag die jungen Burschen für sich und ihre Mädchen die im Fastnachtsfeuer angezündeten brennenden Scheiben in hohem Bogen durch die Luft schleudern — ein unzweifelhaft deutlicher Sonnenzauber —, dann erhält nachher der Bursch von seinem Liebchen zur Belohnung ein kranzförmiges Gebäck, den sog. Funkenring, den Mannhardt auch mit dem runden Fladen zu Fastnacht vergleicht[1]. Funkenring und wohl auch Fladen, mit dem Fastnachtsfeuer und Sonnenzauber so eng verbunden, darf wohl als altes Sonnensymbol und symbolische Opfergabe, ein Rest und Abkömmling uralter Opferspeise beim Frühlingsfeuerfest betrachtet werden. Man wird dabei unwillkürlich an jenen Radkranz aus Weizenmehl beim indischen Vâjapeya, dem Krafttrunkopfer, erinnert, der — wie wir früher schon gesehen haben — unzweifelhaft die Sonne darstellt, zu der der Opferherr symbolisch aufsteigt[2]. Wieviel Beziehungen speziell das Vâjapeya-Opfer zu den Sonnen- und Lebensfesten der euro-

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 466. 539.

[2] Vgl. oben S. 165. 166 und Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 88. 473.

päischen Arier aufwies, daran brauche ich wohl kaum noch besonders zu erinnern.

„An einigen Orten Westfalens backt man am Ostertage Pfannkuchen und hebt die Eierschalen sorgfältig auf, füllt sie mit Weihwasser und trägt sie ins Feld, damit kein Wetterschaden das Getreide treffe“ [1]. Man denkt dabei an den lettischen Pantags und die symbolische Bedeutung der Eier. Es könnte auch hier ein Rest alten Opferbrauches erhalten sein, — ebenso wenn man in Wien zu Ostern runde Kuchen von der Größe eines Pflugrades backt, die nach der Mitte zu vertieft sind; oder in Sachsen dünne Kuchen mit Quark, welche Osterfladen heißen [2]. Doch fehlen leider speziellere Anzeichen, die uns Gewißheit geben könnten. Solche haben wir aber wohl z. B., wenn in der Eifel am ersten Fastensonntag auf einer Anhöhe ein mit Reisicht und Stroh umwickelter Baum angezündet, umwandelt und umtanzt wird, die Mädchen aber dahin einen von Haus zu Haus erbettelten Vorrat von Speck, Butter, Eiern, Milch und Mehl bringen und daraus Pfannkuchen backen [3]. Hier ist die rituelle Verbindung der Pfannkuchen mit dem alten Frühlingsfeuer unzweifelhaft. Dasselbe gilt von dem Kuchen, der beim keltischen Bealtine, dem zweifellos altheidnischen Maifeuer im schottischen Hochland, eine so merkwürdige Rolle spielt. Er wird, neben einer Speise von Eiern und Milch, bei diesem Feuer aus Hafermehl geknetet und in der heißen Asche geröstet. Man teilt ihn in so viele, möglichst gleiche Teile, wie die Zahl der Anwesenden beträgt. Ein Stück wird mit Kohle ganz schwarz gemacht, oder es ist auch ein Stück Kohle dahinein verbacken. Dann werden die Stücke in eine Mütze getan und jeder muß, ohne zu sehen, ein Stück für sich herausholen. Wer das Kohlenstück zieht, muß dreimal durch die Flammen laufen. Auch hier ist die engste Beziehung zum Frühlingsfestfeuer zweifellos, und wir werden diesen Kuchen, der in so altertümlicher Art gebacken wird und von dem jeder Festgenosse sein Stück erhält, wohl nur als alten Opferkuchen

[1] S. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 154.
[2] Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 154.
[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 463.

deuten können. Der dreimalige Lauf durchs Feuer soll dazu dienen, das Jahr fruchtbar zu machen [1].

Bei dem römischen Frühlingsfeuer der Palilien wurde der Pales ein Kuchen von Hirse dargebracht, — auch sonst nur unblutige Opfer: ein Körbchen mit Hirse und ein Speiseopfer mit Milch [2]. Man darf bei der Hirse vielleicht daran erinnern, daß das charakteristische Opfer für den als Patron der Hirten und Herden geltenden Sonnengott Pûshan bei den Indern ein Brei ist (karambha), daher er auch spottweise Breiesser genannt und zahnlos gedacht wird.

Merkwürdig ist das Erbsenkochen beim Johannisfeuer in Schwaben (Ebingen), dessen schon Jakob Grimm gedenkt. Diese Erbsen wurden aufbewahrt und galten als heilsam bei Quetschungen und Wunden [3]. Beim Rollen des Feuerrades in einigen Orten der Eifel, am ersten Fastensonntag, verzehren Schulmädchen und Schulknaben Erbsen, welche die Mädchen zuvor gesammelt haben [4]. Ebenso sammelt man am Dimanche des brandons in Frankreich an gewissen Orten mit brennenden Zweigen in der Hand Haus bei Haus geröstete Erbsen! (Mannhardt, Baumkultus S. 456.)

Ehe ich auf Parallelen des Milchopfers eingehe, sei hier noch eines Milchproduktes bei den Letten gedacht, das sich wegen seiner symbolischen Form an früher erwähnte Kuchen anschließt.

Beim Johannisfest der Letten spielt das Traktament eine wichtige Rolle, das von der Gesindewirtin den Nachts vom Kräuterlesen heimkehrenden Hausgenossen gespendet wird. Es besteht aus gekäster Milch, Butter und namentlich aus frischem Quarkkäse, also dem Ertrage der Herde, und bringt dafür wiederum der Herde Segen. Dies Traktament gilt als eine „Gerechtigkeit" und die Hirtin weigert den Dienst, wenn sie nicht ihren Käse bekommt [5]. Beim Käseausteilen singt man das Lied:

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 510; Mannhardt, Baumkultus, S. 508.

[2] Vgl. Preller, Röm. Mythol., 3. Aufl., I. S. 417; Roscher, Lexikon, S. 1279; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 311.

[3] Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 514.

[4] Mannhardt, Baumkultus, S. 463.

[5] Vgl. Bielenstein, Johannisfest der Letten, S. 20. 21.

Die Johannismutter hat einen Käse gebunden
Mit neun Eckchen;
Für Diesen ein Eckchen, für Jenen ein Eckchen,
Für mich gerade das Mittelstückchen.

Offenbar hatte der Käse wenigstens früher diese neuneckige Gestalt und wir erinnern uns daran, daß die Zahl Neun bei den europäischen Völkern, im Aberglauben u. dgl. oft als bedeutungsvolle heilige Zahl auftritt. Auch in den lettischen Liedern erscheint sie häufig. Frau Direktor A. Feldt, der ich die obigen Mitteilungen verdanke, wirft die Frage auf: „Was hat die lettische Hausfrau bewogen, ihrem sonst scheibenförmigen Käse zu Johannis diese künstliche Form zu geben?" und sie kommt wohl mit Recht zu dem Schluß, daß wir in dem lettischen neuneckigen Johanniskäse eine alte Opferspende zu erkennen haben, die am Sonnwendfeste das Bild der Sonnenscheibe mit ihren Strahlen darstellen sollte[1]. Aus dem Ertrage der Herde wurde die Gabe dargebracht und sollte der Herde den göttlichen Segen zuwenden. Dieser Zusammenhang zwischen Opfergabe und Gedeihen des Milchviehs ist durch die Übertragung des heidnischen Mittsommerfestes auf einen christlichen Heiligen zerrissen, aber an die saisongemäße Festspeise, die den Wechsel der Bedeutung des Festes überdauert hat, knüpft sich noch zähe die zum Aberglauben gewordene Vorstellung: viel Käse (d. i. Opfer), viel Gedeihen und großer Ertrag der Herde. Man singt:

Der Mutter, die Käse gibt,
Erwachsen schlanke Kälberchen!

Oder:

Wer Käse geben wird,
Wird Milch haben — lîhgo!

Mit der Beziehung auf das Sonnwendfest hat der Johanniskäse

[1] Die Neunzahl deutet freilich eher auf den Mond. Vgl. darüber die Schlußbetrachtung zu Ende dieses Bandes. Wie hier in dem lettischen Liede, so tritt in den verwandten litauischen Volksliedern (Dainos) die Neunzahl oft bedeutsam hervor, wie Emmy Haertel in vortrefflicher Abhandlung überzeugend nachgewiesen hat. Vgl. Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, Breslau 1914 (Sitzung vom 22. Mai 1914).

auch seine zackige Gestalt eingebüßt, von der nur noch das Volkslied berichtet"[1].

Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich hier eine uralte Sitte erhalten hat. Wir erinnern uns bei derselben auch wiederum daran, daß die göttlich gedachte Sonne bei den Ariern gerade zum Vieh und seinem Gedeihen in nächster Beziehung steht. Eine Opferspende und geweihte Festmahlzeit wie die des lettischen Quarkkäses paßt so recht für ein vorherrschend viehzüchtendes Volk, das in der Sonne die hehre Beschützerin und Nährerin seiner Herden sieht. Auch erinnern wir uns dessen, daß gerade ein Quarkkäse schon für die arische Urzeit sich nachweisen läßt, — während die Butter damals noch nicht genossen wurde. Es erscheint daher sehr natürlich, daß die sonnensymbolische Festspeise des großen Mittsommer-Sonnenfestes aus diesem Material hergestellt wurde, — einstmals vielleicht nicht nur bei den Letten.

Ist das lettische Johannistraktament deutlich als Festmahl eines viehzüchtenden Volkes, ein Hirtenfest gekennzeichnet, so stellt sich ihm in dieser Beziehung das römische Palilienfest als ein Fest der Hirten und Herden an die Seite. Charakteristisch erscheint denn auch dort die Milch als Begleiterin des Speiseopfers, und Milch mit frischem Most gemischt bildete weiter das Getränk des festlichen Tages[2]. Des rituellen Milchtanzes und Milchschmauses zu Johannis in Thüringen, bei dem der Hirte eine wichtige Rolle spielte, haben wir schon früher gedacht (oben S. 118). Die Semmelmilch, die dabei von den Kindern auf dem Fußboden sitzend aus großen Schüsseln gelöffelt wird, darf wohl auch als ein alter Johannisfestschmaus betrachtet werden, zumal der dabei aufgeführte Tanz der Ehepaare mit dem Hirten als Beschluß entschieden alt-

[1] Brief von Frau Direktor A. Feldt, 27. März 1902. Zur Illustration der Form des Käses gibt Frau Feldt nachstehendes Modell:



[2] Preller a. a. O., I. 417.

rituellen Charakter hat. Eine Milch- und Eierspeise gehört neben dem früher erwähnten Hafermehlkuchen zu dem Ritus des Maifeuers der Kelten. Sie wird gleich diesem beim flammenden Feuer bereitet und vor der Verteilung des Kuchens verzehrt[1]. Eine nahe Beziehung des Milchopfers zur Sonne können wir an mehreren Punkten des altindischen Rituals deutlich wahrnehmen. Beim Agnihotra, dem täglichen Feueropfer in der Morgenfrühe, das angeblich den Aufgang der Sonne bewirkt, wird eine Milchspende dargebracht[2]. Das Pravargyaopfer, welches den in der Morgenfrühe erscheinenden göttlichen Açvinen dargebracht wird, hat zum wesentlichen Inhalt einen heißen Kessel mit gekochter Milch. Daß dieser Kessel symbolisch die Sonne darstellen soll, geht aus verschiedenen Anzeichen hervor und ist schon längst erkannt und festgestellt.

Wenn wir auch Spezielleres kaum feststellen können, so darf es doch wohl als wahrscheinlich gelten, daß schon in der arischen Urzeit als Opfer für die Sonne und beim Festmahl der Sonnenfeste die Milch und Produkte der Milch eine Rolle gespielt haben dürften. Man möchte ein solches Opfer bei einem ausgeprägt viehzüchtenden Volke, das die Sonne gerade in der Eigenschaft eines göttlichen Patrons der Herden verehrte, als naheliegend und natürlich schon a priori erwarten, und die angeführten Sitten und Opferbräuche, so wenig sie auch im einzelnen zusammenstimmen, dürften dies wohl noch wahrscheinlicher machen. Daß sie zum nicht geringen Teile auf uralter Tradition beruhen, wird wohl kaum zweifelhaft sein[3].

Für ebenso unzweifelhaft dürfen wir es halten, daß schon die Arier der Urzeit sich bei ihren Sonnen- und Lebensfesten an

---

[1] Vgl. Armstrongs Schilderung bei Grimm (D. Myth., 4. Aufl., S. 510): „they then kindle a fire and dress a repast of eggs and milk in the consistence of a custard; they knead a cake of oatmeal, which is toasted at the embers against a stone. After the custard is eaten up, they divide the cake" etc. [2] Vgl. Oldenberg, Rel. des Veda, S. 109.

[3] Aus nichtarischem Gebiete finde ich ein Milchopfer für die Sonne bei den Mongolen bezeugt. Sie werfen die Milch für die Sonne opfernd in die Luft. S. Ratzel, Völkerkunde, I, S. 649.

einem Rauschtrank ergötzten und wohl auch den Göttern von demselben anboten und spendeten. Dieser Trank kann nur der aus dem Honig gewonnene Met gewesen sein, der einzige uns bekannte Rauschtrank der Urzeit, — daneben wohl auch eine Mischung von Milch und Met. Der Met ist im Laufe der Zeit bei den verschiedenen arischen Völkern durch andere Arten berauschenden Getränkes verdrängt und ersetzt worden, sein altehrwürdiger Name ist aber zum Teil auf diese übertragen oder doch längere Zeit noch festgehalten worden, auch lebt der Met in einigen Gegenden des arischen Gebietes bis in die Gegenwart noch als solcher fort. Die Germanen haben ihn neben dem Biere noch lange weiter getrunken. Ja, noch im 18. Jahrh. berichtet Denis aus deutscher Gegend am Inn, daß beim Sonnwendfeuer zu Johannis Met getrunken werden mußte, wie er sich aus seiner Jugend erinnert[1]. Bei den Indern, ja schon in der indoiranischen Einheitsperiode wurde der Met durch den aus dem Safte der Somapflanze gewonnenen, ebenfalls goldgelben Somatrank ersetzt, aber noch im Rigveda wird derselbe mit Vorliebe madhu, d. h. Met genannt. Das schon oft von uns erwähnte Agnishtoma-Opfer, der Feuerlobgesang, war ein Somaopfer, bei dem zahlreiche Becher dieses Trankes den Göttern zu Ehren geschöpft wurden; ebenso das Vâjapeya-Opfer, der Krafttrunk, bei welchem die Sonne eine stark hervortretende Rolle spielt. Und auch beim Sonnwendopfer wurde der Sonne ein Becher Soma dargebracht[2]. Vielfach wurde der Soma mit Milch gemischt und ebenso pflegten auch die iranischen Mazdâverehrer ihren heiligen Opfertrank Haoma aus dem Safte der Haomapflanze mit Milch zu mischen, oft noch unter Zusatz einer anderen Pflanze, die ihn würzen sollte[3]. Etwas Ähnliches liegt unleugbar beim römischen Palilienfeste vor, wenn bei demselben Milch mit frischem Most gemischt getrunken wurde[4]. Man wird vermuten dürfen, daß hier der Most den älteren Met ersetzt hat. Die Mischung des Rauschtranks mit

[1] Denis, Lesefrüchte, I, 130; s. Grimm a. a. O., S. 514.

[2] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 15.

[3] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 470; die zugesetzte würzende Pflanze hieß Hadhânaipata. [4] Preller a. a. O., S. 417.

Milch erscheint gerade bei einem Volke von Viehzüchtern, wie es die alten Arier waren, sehr natürlich und läßt sich nach den angeführten indischen, iranischen und römischen Beispielen wohl schon für die Urzeit vermuten. Der Wein ist jedenfalls bei den Römern wie bei den Griechen erst später, als Ersatz für den urzeitlichen Met, in das Opfer eingedrungen. Altitalische Kultsatzungen schließen noch vielfach den Gebrauch des Weines aus und nennen an seiner Statt die Milch. Plinius sagt, daß Romulus mit Milch, nicht aber mit Wein geopfert habe; dafür seien die von ihm gestifteten Opfer ein Beweis, die an diesem Gebrauche noch festhielten [1]. Schrader vermutet bei der Milch einen Zusatz von Met, doch war — wie wir schon gesehen haben — auch die Milch allein wohl altarischer Opfertrank, so daß die Annahme nicht gerade notwendig ist. Es ist aber wohl sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß Milch und eine Mischung von Milch mit Met seit alters neben einander gingen. Dann trat ein Ersatz für den Met ein, und die Palilien zeigen uns noch Milchopfer und den Mischtrank von Milch und Most neben einander. Bei den Griechen wird der Wein im Kultus bisweilen noch „Honig" (μέλι) genannt und darin dürfte wohl eine Erinnerung daran liegen, daß er als Ersatz für einen Honigtrank eingetreten ist [2]. Andererseits nennen sie jeden berauschenden Trank, insbesondere aber den Wein mit dem alten Namen für „Met" (μέθυ), was denselben Übergang vom Gebrauche des Mets zu dem des Weines beweisen dürfte. Die Germanen setzten schon früh neben den Met das Bier, das ihn endlich ganz verdrängen sollte. Ein fröhliches Zechen bei den Sonnenfeuerfesten ist bei ihnen so gut wie selbstverständlich. Der Nürnberger Rat in seinem Mandat vom 20. Juni 1653 bekämpft das Johannisfeuer auch darum, weil bei demselben neben anderem Unwesen auch „gezecht und ge-

[1] Vgl. Victor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, S. 27; Plinius, 14. 12, 14, Romulum lacte non vino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem. Vgl. Helbig, Die Italiker in der Poebene, S. 71; Schrader, Reallexikon, S. 603.

[2] Vgl. Schrader a. a. O., S. 602.

trunken" wurde[1], und ebenso gehört zum Maifest in Schweden durchaus ein kräftiger Trunk[2]. Beim lettischen Uhsingfeste ist uns schon ein Bieropfer, mit Feuer und auch ohne Feuer, entgegen getreten. Man braut das Bier für diesen Tag aber natürlich in erster Reihe, um sich selbst daran gütlich zu tun. Auch hier muß das Bier den älteren Met verdrängt haben. Welche Bedeutung der Met für die Arier hatte, würde noch deutlicher hervortreten, wenn G. Hüsing (Die Iranische Überlieferung, S. 89) Recht behält, daß der Name der Meder, Mâda, aus Mâdawa verkürzt, das Volk als die Met-Männer bezeichnet. Vgl. v. Erckert, Der Kaukasus und seine Völker, S. 111: Die (tscherkessischen) Medowe-er hießen nach der russischen Bedeutung des Wortes die „Met d. h. Honig Bereitenden".

Alles in allem werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß die alten Arier der Urzeit sich bei ihren Sonnen-, Feuer-, Vegetations-, Begattungs- und Lebensfesten nicht nur am Fleisch der Haustiere, an Kuchen, Milch, Quarkkäse und Eiern ergötzten, sondern nicht minder den Rauschtrank des Met und vielleicht eine Mischung von Milch und Met genossen.

Und nun erinnern wir uns dessen, daß die Sonne den alten Ariern ja nicht nur ein rundes Ding war, wie sie es etwa in einem Kuchen oder Quarkkäse nachbildend darstellen konnten, — nicht nur eine gelbe Kugel, wie sie in der Dotter des Eies erschien. Die Sonne war ihnen auch ein Kessel mit heißer Milch, — ein Gefäß, eine Schale, ein Becher, ein Topf oder eine Kanne. Und daß sie sich dies Gefäß nicht leer dachten, daß es nicht nur Milch, sondern auch einen himmlischen Rauschtrank, einen himmlischen Met enthalten konnte — wie die Inder sich das vom Monde dachten —, läßt sich aus mehreren Spuren noch erschließen. Heißt es doch im Rigveda, daß an des Sonnengottes Vishṇu höchster Stapfe die Frommen den Nektar trinken, daß dort der Born des Metes[3] sich findet. Und Uhsing, der lettische Sonnengott, braut Bier in der Fußspur des Rosses, d. h. des Sonnen-

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 515 Anm.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 176.

[3] madhva utsaḥ.

rosses da droben — das ist weitab von Indien eine nah verwandte Vorstellung. Die Sonne ein Gefäß, eine Kanne, ein Becher, — da droben bei ihr der goldige gelbe Met zu finden, — liegt es nicht nahe zu vermuten, daß einst nach altarischer Anschauung oben der gelbe Met in dem goldig gelb erscheinenden Sonnengefäß schäumte? — daß es ein Nachklang dieser Anschauung ist, wenn man in Tirol noch heute erzählt, in der heiligen Johannisnacht sehe man auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne, aus der das flüssige Gold hervorquillt, wie Bier aus der schäumenden Kanne? (vgl. oben S. 80). Zu Johannis, — natürlich, — denn gewiß nur für die Sonnenfesttage mag solche wunderbare Anschauung gegolten haben, — wie nur an solchen Tagen die Sonne auch tanzte, sich schaukelte und Hochzeit hielt. Wenn man an solchen Tagen die runden oder zackigen Kuchen oder Käse oder die hartgekochten gelben Eidotter aß, dann aß man damit die Sonne, — in symbolischem Abbild. Aber auch wenn man das Fleisch des geschlachteten Rosses, des Widders, des Ebers, des Rindes und vielleicht des Hahnes verzehrte, aß man die Sonne, denn sie war ja bald Roß, bald Widder, bald Eber, bald Rind, bald auch ein Vogel. Und trank man die heiße Milch aus dem Kessel, den goldigen Mettrank oder den Milchmet aus Schale, Topf oder Becher oder wie immer das Gefäß heißen und gestaltet sein mochte, dann aß und trank man die Sonne und immer wieder die Sonne, aß und trank das göttliche Wesen in allerlei Form, — ja das ganze Festmahl des Sonnenfestes war die Sonne selbst und immer wieder die Sonne, die die jubelnden Menschen aßen und tranken und der ruhig fortleuchtenden Sonne da droben mit zu essen und zu trinken anboten. Die Menschen tanzten, schaukelten, badeten und begatteten sich, und auch die Sonne da droben mußte gleich ihnen tanzen, schaukeln, baden und sich begatten. Die Menschen tanzten um die Sonne und sprangen durch die Sonne, wenn sie um das Sonnenfestfeuer tanzten und durch dasselbe sprangen und sich so in innigste Berührung mit dem himmlischen leuchtenden Wesen setzten, in einen engen Einklang primitiver Art. Noch mehr aber eigneten sie sich die Sonne an und verleibten sie sich buchstäblich ein, wenn sie in

allerlei Form die Sonne selbst noch aßen und tranken, — und noch dazu in Gemeinschaft mit der Sonne, die selbst an dem festlichen Mahle teilnahm.

Es ist keine unsinnige, abenteuerliche Vorstellung, die wir damit vertreten und unseren altarischen Vorfahren zumuten. Es ist vielmehr eine bei den primitiven Völkern der ganzen Erde nachgewiesene und in allen möglichen Formen erscheinende primitiv sakramentale Handlung, den Gott zu bestimmter Zeit des Jahres in einem Stellvertreter, einem Tier, einem Menschen, einem ihm ähnlichen Gebilde aus irgend welchem eßbarem Material zu töten, zu essen und zu trinken und ihn so sich geradezu leiblich anzueignen, seine Kraft, seinen Segen sich einzuverleiben. Robertson Smith und Frazer haben uns eine Fülle von Tatsachen kennen gelehrt, aus denen sich diese seltsame Vorstellung und die aus ihr hervorgehenden Sitten auf einer bestimmten niederen Kulturstufe geradezu als allgemein menschlich ergeben. Sie lebt und wirkt aber auch noch in weit höhere Kulturstufen hinein.

Zum mindesten ein Teil der bei den Sonnen- und Lebensfesten dargebrachten und dann von den Festteilnehmern genossenen Spenden dürfen wohl als sonnensymbolisch, ihr Genuß als primitiv-sakramental bezeichnet werden. So z. B. gewisse runde Kuchen, die Eier, das Pferdefleisch, vielleicht auch Milch und anderes Getränke. Jedoch spricht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Rauschtrank dieser Feste in erster Linie nicht der Sonne, sondern dem Monde galt; daß er die regenwirkende Mondspende bildete, im Gegensatz zu den Sonnenspenden und in Ergänzung dieser letzteren. Wohl ist auch die Sonne gelegentlich als Gefäß mit trinkbarem Inhalt gefaßt worden; wohl ist z. B. die Bierspende für Uhsing sicher bezeugt und steht in deutlichem Zusammenhang mit dem Liede, das Uhsing selbst Bier brauend darstellt. Doch es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese Anschauung in weit höherem, stärkerem Maße am Monde haftet, in seiner Erscheinung viel einleuchtender begründet ist und daher wahrscheinlicherweise erst nachmals von dem Monde auf die Sonne übertragen worden ist, wie das auch für noch

manche andere Anschauungen, z. B. Boot und Schaukel, höchst wahrscheinlich ist.

Das kräftigste Zeugnis dafür ist ohne Zweifel die Rolle, welche der Mond im Opferritual der Inder spielt. Sie ist — wie wir seit A. Hillebrandts Forschungen darüber wissen — eine ganz überragende und läßt sich dahin kennzeichnen, daß der Mond als der himmlische Rauschtrank gilt, der himmlische Soma, als dessen irdischer Vertreter der Soma auf dem Opferplatze von den Priestern gekeltert und getrunken wird, mit der deutlichen Absicht, daß durch solches Tun auf magisch-kultliche Weise Regenfall bewirkt werden soll. Und wenn die Priester den von ihnen gekelterten irdischen Soma trinken, so eignen sie sich damit auf primitiv-sakramentale Weise die Essenz des himmlischen Soma, des Mondes, an, dessen Abbild und Symbol der irdische darstellt.

Der Mond erschien den Indern — und so wohl auch schon ihren Vorfahren in der arischen Urzeit — als ein strahlendes, mit herrlichem Trank gefülltes himmlisches Gefäß, das von Göttern und Seligen immerfort geleert wird, um sich mit unerschöpflicher Eigenkraft immer wieder aufs neue zu füllen und dann wieder geleert zu werden, und so fort ohne Aufhören — das Abnehmen und Wachsen des Mondes. Hier liegt, wie ich gezeigt zu haben glaube, die Wurzel der Gralsage [1], die eine uralt arische Sage war und nur im Mittelalter christliche Form und christlichen Inhalt angenommen hat. Es ist wahrscheinlich, daß die nur bei den Indern in voller Klarheit erhaltene Anschauung ursprünglich alle Arier beherrschte und daß daher das Trinken des Mets und anderen Rauschtranks bei den Lebensfesten in erster Reihe ebenso eine sakramentale Aneignung des Mondes und seiner regenwirkenden Essenz oder Kraft bedeutete, wie andererseits der Genuß mancher sonnensymbolischer Speisen eine primitiv-sakramentale Aneignung der Sonne mit allem ihrem Segen darstellen sollte.

[1] Vgl. meine Abhandlung „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral", Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wiss. in Wien, Bd. 166. Jahrgang 1910; 2. Aufl., 1911. In Kommission bei Alfred Hölder in Wien.

Es ergibt sich daraus als wahrscheinlich, daß bei den Sonnen- und Lebensfesten der alten Arier auch der Mond mit gefeiert wurde, — der Mond, der bei der himmlischen Hochzeit der Sonnenjungfrau so oft als ihr Freier, ihr Gatte erscheint; und der bei Lebensfesten umfassender Art ja auch nicht fehlen durfte, wenn er damals — wie wir für höchst wahrscheinlich halten müssen — als eine himmlische Macht angesehen wurde, von welcher der Regenfall abhing, die notwendige Ergänzung des von der Sonne ausgehenden Licht- und Wärmesegens.

Zu weit würde es uns hier am Orte führen, wenn wir auf die Frage eingehen wollten, ob — wie manche Forscher annehmen — dem Sonnenkultus der Arier ein noch älterer Mondkult vorausgegangen sein dürfte. Es gibt eine ganze Reihe von Tatsachen, die sich dafür anführen lassen; doch sind das Entwicklungen, die weit hinter jener Zeit zurückliegen, die wir als die letzte Zeit der arischen Einheit bezeichnen, die letzte Zeit vor der Abtrennung der asiatischen Arier von den europäischen. In dieser Zeit, die uns in erster Reihe beschäftigt, stehen jedenfalls Sonne und Mond als gefeierte himmlische Mächte neben einander. Ihr Zusammenwirken ist von höchster Bedeutung. Ihre segensreiche Vereinigung kommt in dem Mythus von der himmlischen Hochzeit zum Ausdruck, den wir im folgenden näher zu betrachten haben werden. Bei welcher Betrachtung uns allerdings als konstanter Faktor nur die junge Sonne, die himmlische Braut, entgegentreten wird, während statt des Mondes als Bräutigam auch andere himmlische Lichtgötter erscheinen — ein Umstand, der deutlich genug die Sonne als die dabei in erster Reihe gefeierte himmlische Macht hervortreten läßt.

DIE HIMMLISCHE HOCHZEIT.

DER Mythus von der himmlischen Hochzeit ist ein wichtiges und interessantes, unzweifelhaft urarisches Erbstück. Das lehrt die Vergleichung, trotz mancher und merkwürdiger Abweichungen in der Fassung der Geschichte, die uns bei den verschiedenen arischen Völkern entgegentreten. Die lettischen Lieder zeigen auch hier einen sehr urwüchsigen, primitiven Charakter und können uns daher bei unserer Darstellung ganz wohl zum Ausgangspunkte dienen. Sie sind zuerst von Mannhardt in seiner bekannten Arbeit über die lettischen Sonnenmythen[1] behandelt und zu einem großen Teil auch schon von ihm in ihrer Bedeutung für die Vergleichung gewürdigt worden. Wir werden die Vergleichung aber nach mehreren Seiten hin noch über Mannhardt hinausführen.

Als die Braut, die himmlische Jungfrau, um welche gefreit und die auch schließlich glücklich heimgeführt wird, erscheint in den lettischen Volksliedern die Sonnentochter oder Sonnenjungfrau, Saules meita, auch wohl Gottestochter (dêwo duktele) genannt[2]. Als Freier und Bräutigam tritt gewöhnlich der Morgenstern auf, gelegentlich aber auch der Abendstern, oder alle beide. Nicht selten wird der oder werden die Freier der Gottessohn oder die Gottessöhne genannt, mit welcher Bezeichnung offenbar wieder nur Morgenstern und Abendstern gemeint sind. Aber auch der

---

[1] Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII.

[2] Mannhardt sieht in ihr die Dämmerung (a. a. O., S. 295), resp. Morgen- oder Abenddämmerung; wir würden lieber Morgenröte sagen, noch treffender aber „die junge Sonne“ (vgl. oben).

Mond erscheint bisweilen als Freier der Sonnentochter, und zwar als ein glücklicher, der sie dem Morgenstern abgewinnt, wofür ihm freilich auch mit dem Schwerte das Gesicht zerhauen wird. Gelegentlich ist aber vielleicht auch Perkun der Liebhaber, also der Donnergott. Kurzum, der Bräutigam bei der himmlischen Hochzeit wechselt, er ist nicht in allen Liedern derselbe, während die Braut immer die gleiche ist. Der Morgenstern, resp. der Gottessohn oder die Gottessöhne haben aber das oberste Anrecht als Freier der Sonnentochter zu gelten, und ihnen scheint die Umworbene auch wirklich geneigt, während sie dem Monde anscheinend nur nach dem Willen der Mutter sich vermählt.

Wir sehen in ganz naiver Weise die Freier vor der Türe des Hauses vorfahren, wo die Sonne mit ihrer Tochter wohnt:

Wessen Pferde, wessen Wagen
Stehen vor der Sonne Türe?
Gottes Pferd', Marias Wagen,
Freier um die Sonnentochter[1].

Ein anderes Lied lautet:

Warum stehen die grauen Rosse
An der Haustür der Sonne?
Es sind des Gottessohnes[2] graue Rosse,
Der freit um die Tochter der Sonne.
Der Gottessohn reichte die Hand
Der Sonnentochter über das große Wasser[3].
Die Sonne weinte bitterlich,
Auf dem Berge stehend.
Wie sollte sie nicht weinen?
Es war ihr leid um das Mägdlein,
Leid um die Aussteuer,
Die Lade mit Gold beschlagen,
Silberne Gaben[4].

Dann aber heißt es ein anderes Mal:

Wessen sind die grauen Rößchen
An Gottchens Haustür?

---

[1] Bei Mannhardt Lied 41 (nach Ulmann, Nr. 459).
[2] Hier der Abendstern, nach Mannhardt a. a. O., S. 297.
[3] Daugawa. [4] Bei Mannhardt Lied 42 (nach Bielenstein).

Das sind des Mondes Rößchen,
Derer, die da freien um die Sonnentochter usw.[1].

Meist jedoch ist der Morgenstern oder Gottessohn der Freier:

Der Morgenstern ging früh auf,
Begehrend die Sonnentochter.
Geh auf, Sonnchen, selber früh,
Gib nicht die Tochter dem Morgenstern[2].

Ein anderes Lied lautet:

Alle Sterne sind mir sichtbar,
Der Morgenstern allein ist nicht da;
Der Morgenstern ist hingelaufen
Auf die Freischaft um die Sonnentochter[3].

Er späht nach ihr aus wie ein verliebter Jüngling:

Die Sonnentochter wäscht sich
In der Bucht des raschen Bächleins:
Gottes Sohn späht (nach ihr) aus
Vom goldenen Weidenbusche[4].

Und es scheint, daß sie sich ihm gerne zeigt:

Wo liefst du hin, Sonnentochter,
Mit der silbernen Harke?
An dem Ufer des großen Wassers Heu zu harken,
Gegenüber dem Morgenstern[5].

Bisweilen aber sind es merkwürdigerweise die Gottessöhne, d. h. wohl Morgen- und Abendstern, die die Sonnentochter gemeinsam heimführen wollen und auch wirklich heimführen:

Zwei Lichterchen brennen im Meere
Auf silbernen Leuchtern,

---

[1] Bei Mannhardt Lied 44 (nach Sprogis 301).
[2] Bei Mannhardt Lied 49 (nach Sprogis 315).
[3] Bei Mannhardt Lied 50 (nach Sprogis 313); vgl. auch Lied 73 (nach Bielenstein):

Alle Sterne zählte ich aus,
Der Morgenstern war allein nicht da;
Der Morgenstern war hingelaufen
Nach der Sonnentochter zu schauen usw.

[4] Bei Mannhardt Lied 63 (nach Sprogis 311).
[5] Bei Mannhardt Lied 67 (nach Sprogis 310).

Die zünden an die Gottessöhne,
Wartend auf die Sonnentochter [1].

Sie führen sie hinein und die Neuvermählte zittert vor Aufregung:

Gottes Söhne bauten eine Kleete,
Goldene Sparren zusammenfügend;
Die Sonnentochter ging hindurch,
Wie ein Blättchen bebend [2].

Eine Variante dieses Liedes aber lautet:

Gottes Söhne bauen ein Haus auf,
Goldene Sparren auf dem Dache:
Eingehn dort zwei Sonnentöchter,
Wie zwei Espenblättlein zitternd [3].

Hier sind, aus sehr verständlichem Grunde, aus der einen Sonnentochter zwei geworden.

Der Brautzug des Morgensterns wird uns in mehreren Liedern geschildert. Als Führer des Zuges fungiert der Donnergott Perkun. In das Tor einreitend oder auch aus demselben ausreitend zerschmettert er den Apfelbaum (oder die Eiche), so daß das rote Blut spritzt. Es ist doch wohl der Baum, der die goldenen Sonnenäpfel trägt, und das rote Blut deutet darauf hin, daß wir uns den Vorgang zur Zeit der Morgen-, resp. Abendröte zu denken haben. Perkun handelt so in Anlehnung an die Sitte der Brautführer, welche mit einem Degen bewaffnet in das Tor, den Dachbalken oder sonst einen Teil des Brauthauses hineinhauen, wohl mit exorzistischer Absicht. Eines der bezüglichen Lieder lautet:

Morgenstern ist fortgeritten,
Auf zur Sonne geht sein Flug;
Sonnentochter will er freien,
Und der Perkun führt den Zug.

---

[1] Bei Mannhardt Lied 53 (nach Sprogis 303).

[2] Bei Mannhardt Lied 54 (nach Sprogis 303).

[3] Ulmann 471. Dazu vergleicht Mannhardt a. a. O., S. 297 passend das lettische Volkslied (Ulmann 41):

Zittre, zittre, Espenblättlein,
Bebend in dem leichten Winde.
Also bebten unsre Schwestern,
Als sie mit den Freiern sprachen.

Vor dem Tor das Apfelbäumchen
Spaltet er in raschem Lauf,
Und drei Jahre weint die Sonne,
Sammelnd goldne Zweige auf[1].

In anderen Liedern erscheint bei wesentlich gleichem Vorgange der Mond als der Bräutigam:

Mond führt heim die Sonnentochter,
Perkun folgt dem Hochzeitszug,
Durch die offne Pforte sprengend
Spaltet er die goldne Eiche.
Meinen braunen Rock bespritzet
Hoch aufspritzend Blut der Eiche,
Weinend liest die Sonnentochter
In drei Jahren auf die Äste.
Sage mir doch, liebe Maria,
Wo ich meinen Rock soll waschen? usw.[2]

Die Sonne hat nach einem Liede verräterisch an dem Gottessohne, dem Morgenstern, gehandelt, da sie ihm die Tochter versprochen, nachher dieselbe aber dem Monde gegeben:

Die Sonne zog ihre Tochter groß,
Versprach sie dem Gottessöhnchen.
Als sie groß gewachsen war,
Gab sie sie nicht, sondern gab sie dem Monde.
Dem Monde sie gebend, bittet sie
Perkun zum Brautgefolge.
Es schmetterte Perkun herausreitend,
Er zerschmetterte den grünen Eichbaum usw.[3].

Dagegen berichtet ein anderes Lied, der Mond habe dem Morgenstern die verlobte Braut ohne Zustimmung der Mutter geraubt. Ja, die Sonne ist so böse, daß sie ihm darüber das Gesicht zerhaut:

Die Sonne zerhieb den Mond
Mit einem scharfen Schwerte.
Warum hat er dem Morgenstern
Die verlobte Braut genommen[4]?

---

[1] Bei Mannhardt Lied 74 (Ulmann 451).
[2] Bei Mannhardt Lied 75 (nach Ulmann).
[3] Bei Mannhardt Lied 72 (nach Bielenstein).
[4] Bei Mannhardt Lied 71, 6 (nach Bergmann, Lettische Sinn- und Stegreifsgedichte 1808, S. 42).

In einem der Lieder wird der Bräutigam nicht genannt, die Gottessöhne aber fungieren als Brautschatzführer, sind also offenbar nicht selbst die Freier:

Ihre Tochter gab die Sonne
Fort nach Deutschland übers Meer hin;
Brautschatz führen Gottes Söhne,
Alle Bäume reich beschenkend:
Goldne Handschuh nahm die Fichte,
Grünes Wollentuch die Tanne,
Alle Birken goldne Ringe
An die zarten weißen Finger![1]

Wir sehen, daß hier bei der Hochzeit der Sonnentochter auch die alte, bei den Letten wie bei den Esten lebende Sitte ausgeübt wird, bei der Hochzeit und während des Brautzuges allerlei Gaben auszuteilen, welche die Braut vorher fertig gemacht haben muß. Die Hochzeit findet hier über dem Meere, in Deutschland, d. h. im Westen statt.

Ein anderes Mal endlich scheint Perkun der glückliche Bräutigam zu sein, was vielleicht eine verhältnismäßig jüngere Variante ist, vielleicht aber auch mit jenen Versionen des Mythus bei anderen arischen Völkern verwandt sein dürfte, wo der Himmelsgott als der Bräutigam in der himmlischen Hochzeit auftritt:

Übers Meer hin fährt der Perkun,
Jenseits sich ein Weib zu holen,
Mit dem Brautschatz folgt die Sonn' ihm,
Alle Wälder rasch durchglühend[2].

Auch hier findet die Hochzeit im Westen statt. Östlich vom Lettenlande gibt es ja kein Meer.

Originell ist endlich auch noch der folgende Bericht über die Hochzeit der Sonnentochter:

Ich säte eine schöne Rose
In den weißen Sandberg.
Sie wuchs auf lang, groß,
Bis zum Himmel hinauf.
An den Rosenzweigen stieg ich zum Himmel hinauf.

---

[1] Bei Mannhardt Lied 15 (Ulmann 483).
[2] Bei Mannhardt Lied 14 (Ulmann 452).

Dort sah ich Gottes Sohn,
Sein Rößchen satteind.
„Guten Morgen, guten Morgen, Gottes Sohn,
Hast du gesehen Vater und Mutter?"
„Vater und Mutter sind in Deutschland,
Sie trinken der Sonnentochter Hochzeit.
Die Sonne selbst bereitet die Aussteuer,
Den Rand des Fichtenwaldes vergoldend[1]."

Als bemerkenswert hebe ich noch hervor, daß nach Mannhardts Angabe diese wie auch die anderen lettisch-litauischen Sonnenlieder traditionell bei den Hochzeiten der Litauer und Letten gesungen zu werden pflegen[2].

Von einer Hochzeit der himmlischen Lichtwesen erzählen in verschiedenen Variationen auch die slavischen Völker. So fährt nach russischem Volksglauben am Johannistag die Sonne ihrem Verlobten, dem Monde, entgegen. Sie tanzt auf dem Wege und sprüht Feuerstrahlen[3]. Bei den Südslaven wird von der Hochzeit der hier männlich gefaßten Sonne (Sunce) mit dem weiblich gedachten Morgenstern (Danica) gesungen, und es ist sehr zu beachten, daß es gerade Hochzeitslieder sind, in denen das geschieht[4]. Eine verwandte Gestalt ist wohl auch die Sonnenschwester in dem serbischen Liede aus Montenegro, welche als des Mondes Bruderstochter, des Morgensterns Bundesschwester bezeichnet wird und um welche, wie wir früher sahen, ein Pascha wirbt. Ihre Füße und Beine sind goldgelb bis zu den Knien, ihre Arme goldrot bis zu den Schultern. Sie wirft die goldenen Sonnenäpfel und vernichtet damit den kecken Freier.

Vor allem aber sind die besprochenen lettischen Lieder von hervorragendem Interesse, wegen der merkwürdigen Übereinstimmungen, welche die Lieder des Rigveda zu denselben bieten, insbesondere eines, — das berühmte Sûryâsûktam, das Lied von der Sûryâ (Rigveda 10, 85).

---

[1] Bei Mannhardt Lied 83 (nach Bielenstein).

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Feld- und Waldkulte, Bd. II, Vorrede, S. XX, Anm.

[3] Vgl. Mannhardt, Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. VII, S. 95.

[4] Vgl. Krauß, Sitte und Brauch der Südslaven, Wien 1885, S. 351.

Bei den ziemlich zahlreichen Riten und Bräuchen der indischen Hochzeit werden fortschreitend die einzelnen Verse dieses umfangreichen vedischen Liedes rezitiert, dessen Inhalt die feierliche Vermählung der Sûryâ, der Sonnentochter, mit einem himmlischen Lichtgotte bildet. Die Hochzeit der Sûryâ ist das himmlische Urbild jeder irdischen Hochzeit, und die Schilderung derselben im Liede gibt der menschlichen Hochzeit erst die höhere Weihe.

Der Name Sûryâ ist das ganz regelmäßige Femininum zu dem männlichen Namen Sûrya, die Sonne oder der Sonnengott. Man könnte daher die weibliche Sûryâ mit Fug und Recht einfach fassen als die Sonne, weiblich vorgestellt, — und um die neuaufsteigende, junge Sonne handelt es sich bei dieser Sonnenjungfrau auch tatsächlich, wie wir schon früher gesehen haben. Da aber der Sonnengott Savitar in dem Sûryâliede als derjenige erscheint, welcher die Sûryâ dem Bräutigam und den Freiwerbern übergibt, da ferner in manchen anderen vedischen Liedern die Geliebte, die Braut der Açvinen geradezu als die „Tochter der Sonne"[1] bezeichnet wird, so werden wir sie wohl besser die Sonnentochter nennen. Sie entspricht offenbar durchaus der Hochzeit machenden lettischen Sonnentochter, von welcher man bei den lettischen Hochzeiten singt und sagt, wie von der Sûryâ bei den indischen.

Wie die Begriffe Sonnentochter und Sonne in einander verschwimmen, zeigt deutlich ein früher schon angeführtes litauisches Lied (Mannhardt 54):

> Die Sonnentochter watete im Meere,
> Man sah nur noch das Krönchen;
> Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
> Rettet der Sonne Leben!

Dieselbe mythologische Gestalt ist hier einmal Sonnentochter, dann Sonne genannt, — sehr natürlich und richtig, da die Sonnentochter eben die junge, neugeborene Sonne ist. Man erinnere

[1] duhitâ sûryasya RV 1, 116, 17; 1, 117, 13; 1, 118, 5; 6, 63, 5; 4, 43, 2. Sie wird auch sûro duhitâ genannt, d. h. Tochter der Sonne oder des Himmels, RV 7, 69, 4; vielleicht auch 1, 34, 5, wenn, wie ich glaube, an dieser letzteren Stelle sûro für sûre zu lesen ist.

sich auch daran, daß in slavischen Liedern die Sonne selbst es ist, welche die himmlische Hochzeit feiert. Ebenso ist auch bei den alten Skandinaviern, wie wir weiter unten sehen werden, Sôl, die Braut des Himmels, zweifellos die Sonne selbst [1].

Sehr merkwürdig ist es nun ferner, daß ebenso wie in den lettischen Liedern so auch im Rigveda die glücklichen Freier der Sonnentochter, die sie heimführen dürfen, nicht immer dieselben sind, sondern in verschiedenen Liedern wechseln. Immer aber sind es Gottheiten des himmlischen Lichtes. Vor allem häufig erscheint Sûryâ in Verbindung mit den beiden Açvinen, jenen zwillingsartig verbundenen, fast untrennbaren Lichtgöttern, welche als Himmelssöhne oder Söhne des himmlischen Lichtgottes Dyâus bezeichnet werden (divó nápâtâ). Sie sind, wie wir später sehen werden, mit den griechischen Dioskuren ursprünglich identisch, deren Name (*Διὸς κοῦροι*) ja auch nichts anderes bedeutet als das vedische divó nápâtâ. Sie stellen sich aber auch mit unabweisbarer Deutlichkeit den lettischen Gottessöhnen an die Seite, die um die Sonnentochter freien. In dem Gott oder Gottchen, dessen Söhne diese sog. „Gottessöhne" sind, haben wir schon früher den altarischen Himmelsgott erkannt, d. h. den Dyâus, und somit besagt auch der Name dieser Gestalten der lettischen Mythologie im Grunde ganz dasselbe wie divó nápâtâ und *Διὸς κοῦροι*. Açvinen wie Dioskuren sind auch ebenso wie die lettischen Gottessöhne als Morgenstern und Abendstern zu deuten, wie weiterhin sich ergeben wird.

Überaus merkwürdig ist die Übereinstimmung, welche darin

---

[1] Auch Oldenberg (Rel. des Veda, S. 213. 214) sieht mit Recht in Sûryâ die Sonne, irrt aber ebenso gewiß in der Erklärung des Umstandes, daß sie die Sonnentochter genannt wird. Er hält dies für das „Auskunftsmittel eines Zeitalters, welches die Sonne männlich vorzustellen gewohnt war". Zwar sieht er selbst, daß sich das „Auskunftsmittel" gerade für die Letten nicht anwenden läßt, weil bei ihnen die Sonne, Saule, ja weiblichen Geschlechtes ist, er meint aber, die Letten könnten das als Erbteil überkommen haben. Indessen haben wir schon früher gesehen, daß gerade für die ältesten Zeiten das Schwanken im Geschlechte der Sonne charakteristisch ist und daß dies wohl auch in der Urzeit vorlag. Keinesfalls können wir für die Urzeit männliches Geschlecht der Sonne als das einzige behaupten.

liegt, daß im Veda beide Açvinen stets eng verbunden als die Freier, resp. die Gatten der Sûryâ erscheinen, genau so wie bei den Letten mehrfach **die** Gottessöhne als glückliche Freier der Sonnentochter auftreten, gemeinsam ihr die Kleete bauen, die das Brautgemach der Neuvermählten bilden soll, und gemeinsam hier die Zitternde empfangen, — während ja freilich an anderen Stellen nur der **eine** von ihnen als Liebhaber und Bräutigam erscheint.

Die Açvinen werden im Rigveda die **beiden Gatten** (patî) der Sûryâ genannt[1] und es heißt, daß sie durch ihr schnelles Fuhrwerk die Braut gewonnen haben. An einer Stelle des Rigveda[2] heißt es, daß Sûryâ — offenbar freiwillig — den rasch dahin gleitenden Wagen der beiden Açvinen bestieg, und wieder an einer anderen Stelle wird der Wagen dieser Götter angerufen, der auch die Sûryâ fahre[3]. Es heißt einmal, daß die Sonnentochter, d. h. also Sûryâ, den Wagen der Açvinen als ihr Ziel bestieg[4]. In einem Liede ruft der Sänger: „Euren Wagen samt (eurer) Schönheit, o Nâsatyâ, hat die Sonnentochter sich erwählt"[5]; und wieder in einem anderen Liede: „Euren Wagen, ihr Männer, hat die Jungfrau, die Sonnentochter, gern bestiegen"[6]. In einem Liede des berühmten Vasishṭha heißt es: „Eure Schönheit hat das Weib, der Sonne (oder des Himmels) Tochter, sich erwählt"[7]; und derselbe Dichter gibt den beiden Açvinen das Epitheton: „die Sûryâ als Schatz besitzend"[8]. Es wird klar ausgesprochen, daß Sûryâ die beiden Açvinen zu **Gatten** wählte[9]. Kurz, so viel man auch an einem solchen Verhältnis Anstoß nehmen mag, zweifellos erscheinen die **beiden** Açvinen als Freier und Gatten der Sûryâ, der Sonnentochter. Das ist eine Tatsache, — mag

[1] RV 4, 43, 6; 1, 119, 5. [2] RV 5, 74, 5.

[3] RV 4, 44, 1; man vgl. auch RV 8, 22, 1; 6, 63, 6.

[4] RV 1, 116, 17; ähnlich 6, 63, 5. [5] RV 1, 117, 13.

[6] RV 1, 118, 5. Ähnlich wird RV 4, 43, 2 von dem Wagen gesprochen, den die Sonnentochter sich erwählte.

[7] RV 7, 69, 4; dazu vgl. RV 1, 34, 5, wo ich sûro duhitâ vermute.

[8] sûryâvasû RV 7, 68, 3.

[9] RV 1, 119, 5 â vâm patitvaṃ sakhyâya jagmushî yóshâvṛiṇîta jényâ yuvâm pátî (açvinâ).

man dieselbe nun durch den Hinweis auf die Sitte der Polyandrie bei verschiedenen Völkern niederer Kulturstufe oder sonst wie anders erklären. Und diese Tatsache findet ihre deutliche Entsprechung in den lettischen Liedern!

In dem großen Sûryâ-Liede aber, welches freilich nicht in allen Punkten klar und auch nicht ohne Widersprüche ist, erscheint als der glückliche Freier der Sûryâ vielmehr Soma, d. h. der Mond, — denn diese Bedeutung hat das Wort hier jedenfalls schon, wie die Anfangsverse des Liedes deutlich zeigen. Soma, der Mond, wird hier der Bewerber genannt, der das Weib begehrt (vadhûyu), und auch weiterhin ist in dem Liede stets nur von einem Gatten die Rede; die Açvinen aber werden als die Freiwerber bezeichnet (varâ), nicht in feindlichem Gegensatz zum Soma [1]. Mit der Tatsache, daß hier der Mond als Freier und Bräutigam der Sûryâ auftritt, werden wir wiederum auffallend daran erinnert, daß in manchen lettischen Liedern statt der Gottessöhne vielmehr der Mond es ist, der die Sonnentochter freit.

Gelegentlich aber erscheint auch Pûshan, den wir bereits als einen originellen Sonnengott kennen, als glücklicher Bewerber, resp. Gemahl der Sûryâ [2]. Es heißt in einem Liede des Rigveda,

---

[1] Das Wort vara könnte sowohl den Bräutigam als auch den für einen anderen freienden Freiwerber bedeuten. Es scheint indessen, daß wir hier die letztere Bedeutung annehmen müssen, da Soma deutlich der vadhûyu genannt wird und stets nur von einem Gatten die Rede ist. Allerdings spräche Vers 14 eher dafür, daß die Açvinen für sich selbst werben: „Als ihr, o Açvinen, für euch bittend auf dreirädrigem Wagen zur Hochzeit der Sûryâ fuhrt, da haben alle Götter euch das zugestanden: als Sohn erwählte Pûshan euch zu Vätern." — Auch Vers 15 ließe sich so fassen: „Als ihr auf die Freierei zu Sûryâ fuhrt, wo war da usw." — Es scheinen eben in dem aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen zusammengeschweißten und in der vorliegenden Form jedenfalls relativ späten Liede etliche Widersprüche vorzuliegen. Auf jeden Fall aber erscheint hier Soma, der Mond, deutlich als Freier und Bräutigam der Sûryâ.

[2] Wenn E. Siecke Recht behalten sollte mit seiner Ansicht, daß wir in Pûshan einen alten Mondgott zu erkennen haben, dann würde auch das Paar Sûryâ und Pûshan die junge Sonne mit dem Monde vereinigt zeigen. Ja, es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Umstand einigermaßen für Sieckes

daß die Götter ihn der Sûryâ (als Gatten) gaben[1]. Und er wird offenbar deswegen „Buhle der Schwester“ und „Freier der Mutter“ genannt, indem nämlich die Sonnentochter oder Sonnengöttin auch als seine Schwester oder Mutter gefaßt wird[2]. Mit dieser gelegentlichen Verbindung des Pûshan mit der Sûryâ läßt sich in den lettischen Liedern wohl die ebenfalls gelegentliche Verbindung des Perkun mit der Sonnentochter vergleichen, obgleich natürlich zwischen Pûshan und Perkun keinerlei Gemeinschaft des Wesens besteht.

Nach alledem finden wir in diesem Mythus zwischen den so weit von einander entfernt wohnenden Indern und Letten, die sich gewiß niemals direkt berührt haben, die merkwürdigste Übereinstimmung. Bei beiden Völkern haben wir Verse und Lieder, welche von einer himmlischen Hochzeit erzählen und welche traditionell bei den Hochzeitsfesten gesungen oder rezitiert wurden, offenbar ein himmlisches Urbild der irdischen Hochzeit darstellend. Bei beiden Völkern ist die himmlische Braut stets dieselbe, — die Sonnentochter, d. h. die junge Sonne. Bei beiden Völkern schwankt dagegen die Person des Freiers, der indessen ein himmlischer Lichtgott zu sein pflegt. Bei beiden erscheinen vornehmlich die beiden Himmels- oder Gottessöhne als die glücklichen Bewerber, welche wir aller Wahrscheinlichkeit nach als Morgenstern und Abendstern zu deuten haben. Und zwar sind sie bei den Indern stets, bei den Letten wenigstens auch in einigen Liedern gemeinsam, zugleich Freier, Bräutigame und Gatten der himmlischen Jungfrau. Bei beiden Völkern erscheint in anderen Liedern aber auch der Mond als der glückliche Freier, — und gelegentlich auch sonst noch ein anderer Gott.

Alle diese auffallenden Übereinstimmungen lassen es doch gewiß als wahrscheinlich erscheinen, daß wir es hier mit altarischen

---

Ansicht spricht, denn Sonne und Mond als Gattenpaar dürften wohl die natürlichste und auch die älteste Anschauung bilden. Vgl. E. Siecke, „Pûshan, Studien zur Idee des Hirtengottes“, Mythologische Bibliothek, VII, 1 (1914). [1] RV 6, 58, 4.

[2] svasur jârah und mâtur didhishuh, RV 6, 55, 4 und 5. Als Sohn der Sûryâ und der Açvinen erscheint Pûshan offenbar RV 10, 85, 14.

Sonnen- oder Lichtmythen zu tun haben, welche vielleicht durch ihre ständige Verwendung bei der Hochzeit und den engen Zusammenhang mit diesem schönsten und freudigsten Feste sich so wohl erhalten haben. Natürlich aber regt sich alsbald die Frage, ob wir in solchem Falle denn nicht auch bei anderen arischen Völkern Ähnliches, Verwandtes, oder wenigstens Reste jener uralten mythischen Vorstellungen nachweisen können. Gab es nicht auch bei ihnen einen Mythus von der Hochzeit einer himmlischen Lichtgöttin mit einem, resp. auch mehreren himmlischen Lichtgöttern, welche gewissermaßen als Urbild der menschlichen Hochzeit betrachtet wurde? Da sich, wie wir nun schon längst wissen, bei den arischen Völkern gerade in Verbindung mit der Hochzeit so viel Altertümliches erhalten hat, möchte man das a priori wohl meinen, natürlich unter der Voraussetzung, daß wir mit Recht aus der Übereinstimmung der indischen und der lettischen Mythen und Bräuche auf altarisches Erbgut geschlossen haben.

Schon längere Zeit bevor mir die lettischen Mythen von der Sonnentochter oder Sonnenjungfrau und damit die merkwürdigste, schlagendste Parallele zu den indischen Sûryâ-Mythen bekannt geworden, hatte sich mir die Überzeugung aufgedrängt, daß dem Mythus von der Sûryâ, resp. der Gestalt dieser Göttin bei mehreren anderen arischen Völkern Entsprechendes sich an die Seite stellen lasse, was auf einen urarischen Mythus deute.

Hier kommen zunächst die Griechen in Betracht.

Wir kennen Sûryâ als eine himmlische Lichtgöttin, deren Mythus wesentlich in der Geschichte von ihrer Brautschaft, Vermählung und Ehe mit einem himmlischen Lichtgott — resp. zweien solchen — aufgeht, welches Verhältnis als Vorbild des entsprechenden menschlichen gilt. Aber auch die Griechen haben eine hochgefeierte himmlische Lichtgöttin, deren Mythus bei näherer Betrachtung in seinem Kerne denselben Inhalt aufweist und im wesentlichen in ihrem bräutlichen Verhältnis, der Vermählung und dem ehelichen Leben mit dem obersten Lichtgotte der Hellenen aufgeht. Ich meine Hera, die Königin des Himmels, die Braut und die Gattin des Zeus.

Schon der Name der Hera läßt sie als eine Göttin des himmlischen Lichtes erkennen. Allerdings läßt sich derselbe nicht unmittelbar mit dem Namen Sûryâ vermitteln, in der Weise, daß wir die beiden Namen als ursprünglich identisch bezeichnen könnten. So verlockend es wäre, den Namen der Hera auf die Grundform Svaryâ zurückzuführen, aus welcher die Form Sûryâ entstanden ist, — es scheitert dies leider an dem Umstande, daß auch die ältesten griechischen Inschriften den Namen niemals mit anlautendem Digamma (*F*, *v*) zeigen. Das aber müßte man voraussetzen, wenn das Wort ursprünglich mit der Lautverbindung sv begann [1]. Dennoch glaube ich, daß die alte Ansicht von Bopp, Curtius und Leo Meyer [2] in der Hauptsache doch das Rechte trifft, wenn sie auch in dem Namen der Hera die uns bereits wohlbekannte, in Sûryâ steckende Wurzel svar suchen, welche „leuchten" bedeutet, und zwar gerade vom himmlischen Licht. Man wird nur nicht unmittelbar von der Form svar ausgehen dürfen, sondern von einer Steigerungsform sêver, sêvel, welche letztere in dem altgriechischen Namen der Sonne [3] wie auch in dem gotischen Worte sauil „die Sonne" vorliegt. Die Steigerungsform sêvel geht auf älteres sêver zurück, und diese Form, zu sêvr zusammengezogen, könnte ganz wohl dem Namen Hera zugrunde liegen. Derselbe würde dann auf eine Grundform Sêvru zurück gehen, aus der Hera lautgesetzlich ganz regelrecht entstanden sein könnte. Der Name Hera würde demnach „die Leuchtende", „die Strahlende" bedeuten, ebenso wie Sûryâ, und wäre als eine wurzelhaft verwandte Parallelform des letzteren Namens zu fassen [4].

---

[1] Vgl. *Ϝεκαστος* = *ἕκαστος*, aus *σϜεκαστος* u. dgl. m. Bei Homer spräche die Verbindung *πότνια Ἥρη* wegen des Hiatus allenfalls für Digamma, allein es widerspricht dem ganz direkt die geläufige Verbindung *λευκώλενος Ἥρη*. [2] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 128.

[3] *ἥλιος* aus *σηϜέλιος* (sêvelios).

[4] Diese Etymologie verdanke ich meinem lieben Freunde Arvid Johannson, Professor an der Victoria-University in Manchester. Es ist eingewandt worden, daß griechische Formen von der Wurzel svar sonst l und nicht r zu zeigen pflegen. Doch abgesehen davon, daß wohl auch sonst bisweilen eine Wurzel neben der jüngeren l-Form noch eine ältere *r*-Form

Daß Hera eine Lichtgöttin ist, dafür sprechen nun aber auch sonst noch eine ganze Reihe von Gründen. So zunächst schon ihre feste eheliche Verbindung mit dem obersten Lichtgotte Zeus. Ferner der Umstand, daß sie ebenso wie dieser oft auf den Höhen verehrt wird[1]. Ebenso die eigentümliche Kultbeziehung, in welcher diese Hera Akraia in Korinth zur Medea stand, also zu jener Gestalt der Argonautensage, welche dem Jason, dem Helden des aufleuchtenden Tagesgestirnes, zum Gewinn des goldenen Vließes, d. h. des Sonnenlichtes, verhilft. Auch ist besonders hervorzuheben, daß „auf dem ursprünglichen Schauplatze der Argonautensage, im minyeischen Jolkos, die pelasgische Hera als Schutzgöttin Jasons genannt wurde"[2]. Insbesondere aber möchte ich die leuchtend weißen Arme der Göttin aus ihrer Eigenschaft als eine ursprüngliche Lichtgöttin erklären. Sie wird ja mit Vorliebe Hera leukolenos (*λευκώλενος*) genannt, und wir werden diese lichten, strahlenden Arme der Göttin bei mehreren Parallelgestalten unter Germanen und Slaven wiederfinden. Als Lichtgöttin wird Hera auch durch das große, ruhig strahlende Auge charakterisiert, das ihr mit einem geläufigen Epitheton beigelegt und besonders gefeiert wird[3]. Licht, glänzend, strahlend, erhaben, majestätisch ist ihr ganzes Wesen.

Fragen wir nun aber, was denn die griechische Mythologie von Hera zu berichten weiß, was etwa auch aus ihrem Kult sich

---

zeigt (vgl. *ὀμόργνυμι — ἀμέλγω*), halte ich es für mehr als wahrscheinlich, daß Curtius mit Recht auch in dem griechischen *Σείρ, Σείριος* „Sonne, Hundstern" die Wurzel *svar* sucht, und hier hätte sie doch jedenfalls die r-Form. Auch im Lateinischen zeigt diese Wurzel wohl Formen mit l und solche mit r neben einander. Neben sōl „die Sonne" liegt der Name des Sonnengottes Soranus, der doch wohl dieselbe Wurzel enthält, nur in der r-Form; auch serēnus „hell, heiter" wird von Curtius mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die gleiche Wurzel *svar* zurückgeführt. — Die früheren Zusammenstellungen des Namens *Ἥρα*, bald mit *ἔρα* „Erde", bald mit *ἀήρ* „Luft", bald mit lat. hera „Frau, Herrin" sind sämtlich schon aus lautlichen Gründen unmöglich, von sachlichen Bedenken ganz abgesehen.

[1] Als *Ἥρα ἀκραία*; vgl. Preller, Griech. Mythol., 3. Aufl., S. 129. 136.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 129.

[3] Es ist das bekannte Beiwort *βοῶπις*; vgl. Roscher, Myth. Lex., Bd. I, S. 2097.

über ihr Wesen erschließen läßt, so antwortet uns darauf Preller kurz und treffend mit den folgenden Worten: „Der eigentliche Kern aller Sagen von der Hera, desgleichen der meisten Feste und festlichen Legenden bleibt aber immer ihr eheliches Verhältnis zu Zeus, als dessen jungfräuliche Braut (παρθενία), „dann als seine neuvermählte Gattin (κουριδίη ἄλοχος), endlich als seine zu ewigem Bunde vereinte Ehefrau (τελεία) sie in vielen sinnreichen und empfindungsvollen Gebräuchen und Mythen verherrlicht wurde“[1].

Die Sage erzählt von dem segenströmenden Beilager des Zeus und der Hera „in den seligen Gegenden des Okeanos, wo Ambrosia fließt und wo die Erde den Baum des Lebens mit den goldenen Hesperidenäpfeln zur Hochzeit der Hera hat wachsen lassen“[2]. Wir kennen bereits die goldenen Äpfel der Hesperiden als die Sonnenäpfel und die Beziehung der Sonnengöttin, der Sonnentochter, der bräutlichen Lichtgöttin zu denselben aus den lettisch-litauischen und slavischen Mythen. Am Rande der Erde, am Okeanos wächst dieser Wunderbaum und dort hält ihr Beilager Hera, die bräutliche Lichtgöttin, die auch damit ihre Beziehung zu Licht und Sonne deutlich offenbart. Homer verlegt in wundervoller Schilderung das Beilager des Zeus und der Hera auf den Gipfel des Idagebirges (Ilias 14, 152—353). In dichtem goldenem Gewölk umfängt der Göttervater die Geliebte, die ihm reizvoll wie bei der ersten liebenden Vereinigung entgegentritt, — und die Erde läßt blühende Kräuter und duftende Blumen zum bräutlichen Lager emporsprießen.

Die hohe Bedeutung, welche gerade der Vermählung des Zeus und der Hera beigelegt wurde, spiegelt sich deutlich in der hervortretenden Rolle wider, welche dieselbe im Kultus spielt. Im argivischen Kult „feierte man — nach Prellers Schilderung — das göttliche Paar mit Blumen und Kränzen, führte Hera im bräutlichen Schmucke umher, flocht ihr ein Brautbette aus zarten Weidenzweigen des Frühlings und beging die ganze Zeremonie wie eine menschliche Hochzeit, für deren Vor-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., S. 130.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 131.

bild und Stiftung diese göttliche galt. Ähnliche Gebräuche und Legenden gab es zu Plataeae und in der Umgegend, wo Zeus und Hera als höchstes Götterpaar auf dem Kithaeron verehrt wurden, auf Euboea, wo der Gipfel des Ocha für die Stätte der Vermählung galt, in Athen, wo man das Fest den *ἱερὸς γάμος*[1] des Zeus und der Hera nannte, auf Kreta, wo man dasselbe Fest in der Nähe von Knosos feierte, endlich auf Samos, wo man gleichfalls sowohl von der Jugend als von der Hochzeit der Hera erzählte, diese jährlich mit einem glänzenden Feste feierte und sich auch wegen der volkstümlichen Sitte einer ehelichen Vertraulichkeit vor der Vermählung auf Zeus und Hera zu berufen pflegte[2]."

Wir sehen es deutlich: die Hochzeit der Hera ist das Vorbild der irdischen, menschlichen Hochzeit. Hera entspricht also in diesem, den Kern ihres Wesens ausmachenden Verhältnis durchaus der indischen Sûryâ. Wir müssen sie dieser und der lettischen Sonnentochter vergleichen.

Es scheint, daß das griechische Fest der „heiligen Hochzeit" oder „Götterhochzeit"[3] in erster Reihe der Hera, weniger dem Zeus gegolten habe, da es nur dem Kultus der Hera, nicht demjenigen des Zeus angehörte. Das geht auch aus den in Argos, Samos, Elis und anderen Orten üblichen Bezeichnungen hervor, die dasselbe als ein Hera-Fest kennzeichnen, als Heraia, Heraia, Herochia[4]. Gerade das aber ist charakteristisch für die Hochzeit der Sonnentochter, bei den Indern wie bei den Letten, daß die himmlische Braut, die Sonnenjungfrau, als die Hauptperson dabei hervortritt, — es stimmt also auch dies zu unserer Annahme der Identität von Hera mit der indischen Sûryâ wie mit der lettischen Saules meita, der jungen, neu erscheinenden, bräutlich schön gedachten Sonne.

---

[1] D. h. die heilige Hochzeit.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 131. 132; dazu Roscher, Myth. Lex., Bd. I, S. 2099—2102.

[3] Außer *ἱερὸς γάμος* wird dasselbe auch *θεογάμια* genannt, auch *Γαμηλία*; vgl. Roscher, Mythol. Lex., Bd. I, S. 2099.

[4] Vgl. Roscher a. a. O., Bd. I, S. 2099.

Hera, die alljährlich neu dem Zeus sich vermählt, muß naturgemäß zu dem Feste als Jungfrau erscheinen, daher sie gerade in dieser Eigenschaft an manchen Orten verehrt wird [1]. Ja, Pausanias berichtet, daß die argivische Hera durch ein alljährliches Bad im Quell Kanathos zur Jungfrau werde [2]. Es ist wahrscheinlich, daß diese Angabe auf einer alljährlich sich wiederholenden Zeremonie beruht, — daß die Priesterin der Hera am Jahresfeste der Göttin das Bild derselben im Wasser des genannten Quelles badete [3], — gerade diese alljährlich einmal stattfindende Verjüngung der strahlenden Himmelsgöttin scheint mir so deutlich wie irgend möglich Hera wiederum als die einmal im Jahr sich erneuernde Sonnengottheit zu erweisen.

Das Fest der Hochzeit der bräutlichen Himmelsgöttin Hera war seit ältester Zeit in Griechenland weit verbreitet, daher wohl mit Recht daraus geschlossen werden darf, daß es ursprünglich allen hellenischen Stämmen eigen war [4], — ein allgemein gefeiertes Fest des griechischen Volkes. Da diese „heilige Hochzeit" als das Urbild aller irdischen Hochzeiten angesehen wurde, fanden bei derselben alle diejenigen Zeremonien statt, welche bei menschlichen Hochzeiten üblich waren [5]. Der Hochzeitszug in Plataeae und Argos war mit einem Hochzeitsmahle verbunden. Das Bild der Hera wurde nach Pausanias und Plutarch am Ufer des Asopos bräutlich geschmückt und mit einer Brautjungfer (der *νυμφεύτρια*) auf den von Ochsen gezogenen Wagen gesetzt, wie auch die Braut in der Regel nach alter Sitte mit einem Rindergespann abgeholt wurde. Die Brautjungfer wurde, wie es scheint, von der Priesterin der Hera dargestellt. Flötenspiel und Hymenäosgesang begleiteten den feierlichen Zug. Die argivischen Jungfrauen scheinen in diesem Hochzeitszuge alle in reichster Pracht und mit Blumenkränzen geschmückt teilgenommen und im Heiligtum unter Flötenklang Chortänze aufgeführt zu haben. Wie eine Hochzeit dauerte das ganze Fest drei Tage, an denen reichlich gegessen und getrunken wurde. Auch für Knossos und Samos

[1] Als *Ἥρα παρθένος* oder *παῖς*; vgl. Roscher a. a. O., S. 2104.
[2] Paus. 2, 38, 2. [3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2100.
[4] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2099. [5] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2099 ff.

ist ausdrücklich bezeugt, daß die „heilige Hochzeit“ der Hera wie eine menschliche Hochzeit gefeiert wurde, desgleichen für Aegina [1].

Dieser vorbildliche Charakter der Hera-Hochzeit war wohl auch der Grund dafür, daß vor jeder Hochzeit der Hera in ihrer Eigenschaft als Braut und Ehefrau — der Hera *Τελεία* oder *Ζυγία* — Opfer dargebracht wurden, daß der Bräutigam der Braut bei Hera und Zeus Treue schwören mußte und daß die Frauen nach der Hochzeit ihren Brautschleier der Hera darzubringen pflegten [2].

Die Athener verlegten die „heilige Hochzeit“ in den Monat Gamelion, der der zweiten Hälfte unseres Januar, der ersten des Februar entspricht, — wahrscheinlich weil in Attika in diesem Monate die meisten Hochzeiten gefeiert zu werden pflegten [3].

Um das Verhältnis des Zeus und der Hera richtig zu würdigen, muß man abzusehen wissen von den bekannten, im Epos oft mit behaglicher Laune ausgemalten ehelichen Zwistigkeiten, welche, gewiß jüngeren Ursprungs, dem Dichter willkommenen Stoff zu ergötzlicher Schilderung boten. Der Bund dieser beiden hohen Götter erscheint im Kultus durchaus als ein hoher und heiliger, und auch im Epos wird von ihm mit der größten Ehrfurcht gesprochen, wie denn auch Zeus mit Vorliebe „der mächtig donernde Gemahl der Hera“ genannt wurde [4]. Dieser Bund der beiden himmlischen Lichtgötter, er gab als hohes Vorbild dem menschlichen Ehebunde die höhere Weihe.

Hera als bräutliche Gattin des Zeus [5] ist „der göttliche Vorstand des weiblichen Lebens, wie es in ehelicher Zucht und Sitte blüht und reift“ [6]. Daher geht ihr Kultus auch vorzugsweise die Frauen an und wird von priesterlichen Frauen besorgt. Ihr zu Ehren hielten die Jungfrauen in Olympia einen Wettlauf, ihr brachten die Frauen dort alle vier Jahre einen Peplos dar [7]. Die Schönheit der Hera ist eine „keusche, strenge und würdige, und wie

[1] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2101. 2102.
[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2104.
[3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2100.
[4] *ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης.*
[5] Als *τελεία, γαμηλία, ζυγία, συζυγία, νυμφευομένη.*
[6] Vgl. Preller a. a. O., S. 137.
[7] Vgl. Preller a. a. O., S. 135.

sie selbst in ihrer ersten jungfräulichen Blüte dem Zeus vermählt wurde und von keiner anderen Liebe weiß als von der seinigen, so daß es das Äußerste von Wahnsinn und Lust hieß, der Hera zu begehren, so fordert sie die gleiche Treue und gleiche Keuschheit von allen Vermählten" [1].

In der bildenden Kunst erscheint Hera gewöhnlich thronend, wie eine Braut verschleiert oder als Ehefrau prächtig gekleidet, immer mit weitem, die ganze Gestalt verhüllendem Peplos [2]. Sie offenbart sich also auch hier als die himmlische Braut, die himmlische Ehefrau κατ᾽ ἐξοχήν, wie Sûryâ dies bei den Indern, die Sonnentochter es bei den Letten ist. Das große, ruhig strahlende Auge der himmlischen Lichtgöttin tritt natürlich auch in den Bildwerken sehr charakteristisch hervor; besonders aber möchte ich noch auf die von Roscher bemerkte Tatsache hinweisen, daß „die auf unteritalischen Münzen den Kopf der Hera Lakinia strahlenförmig umfliegenden Haare eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der bekannten Haartracht des Helios besitzen und ebenfalls die Bedeutung einer Strahlenkrone zu haben scheinen" [3]. Es zeugt das, wie mich dünkt, ebenfalls für ihren Charakter als Sonnengottheit.

Die häuslichen Zwiste zwischen Hera und Zeus sind, wie ich schon angedeutet habe, jedenfalls späteren, speziell griechischen Ursprungs und kommen für die Vergleichung nicht in Betracht. Sie ergeben sich fast mit Notwendigkeit aus der Eifersucht, die bei dem keuschen Eheweibe angesichts der zahlreichen Liebschaften ihres königlichen Gemahls sich entwickeln mußte. Wir kennen bereits den tieferen Grund dieser Liebesgeschichten, die, ursprünglich nichts weniger als frivol, nur die unerschöpfliche Zeugungskraft des Himmelsgottes zeigten. Und so wenig wir uns durch dieselben das hehre Bild des Zeus, wie das griechische Volk ihn glaubte, trüben lassen dürfen, ebensowenig darf uns das Bild des in der „heiligen Hochzeit" (dem ἱερὸς γάμος) ver-

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 138. [2] Vgl. Preller a. a. O., S. 139.
[3] Vgl. Roscher, Myth. Lex., Bd. I, S. 2097.

mählten himmlischen Paares durch Eifersuchtsgeschichten herabgesetzt und getrübt werden [1].

Die Person des göttlichen Gemahls ist freilich nicht dieselbe wie im Mythus der Sûryâ. Aber wir sahen ja bereits, daß bei den Indern sowohl wie bei den Letten der himmlische Bräutigam und Ehemann der Sonnentochter vielfach wechselt. Nur ein himmlischer Lichtgott mußte es sein. Und das ist Zeus, — ja sogar der höchste und oberste himmlische Lichtgott. Wir dürfen diese Fassung des Mythus bei den Griechen sogar für eine besonders glückliche und anmutende halten; denn dadurch, daß der bräutlichen Lichtgöttin der oberste Himmelsgott zum Gemahl gegeben wurde, erhob sie selbst sich zu dem Range einer Königin des Himmels und ihr gesamtes Wesen erhielt damit nur um so mehr Nachdruck, Bedeutung und Würde.

Lichthimmelgott und Sonnenjungfrau passen gewiß gut als ein Paar zusammen, und die griechische Fassung des Mythus geht vielleicht in ihren Wurzeln auf eine urzeitliche Variante der himmlischen Hochzeitsgeschichte zurück, die auch in den verwandten, gleich zu erörternden germanischen Mythen sich widerspiegelt. Ihre Entstehung läßt sich aber auch noch von einer anderen Seite her veranlaßt finden. Wir wissen, daß der altarische Himmelsgott sich bei den Griechen in Uranos und Zeus gespalten hatte. Die zweifellos uralte Vorstellung von der Gattenschaft des Himmels und der Erde haftete an Uranos fest und ist einer der wenigen, diesen Gott bestimmt charakterisierenden Züge. Des Uranos Weib ist Gaea, die Erde. Schon darum aber brauchte Zeus, der Lichthimmelgott, ein anderes Weib und es bot sich ihm sehr natürlich in der schönen Sonnenjungfrau dar [2].

[1] Die Sage von Heras Witwenschaft halte ich für eine jüngere, ebenso wie die vom Tode des Zeus. Sie ergänzte Brautschaft und Eheleben der Himmelsgöttin und ergab sich von selbst, sobald die Sage vom Tode des Zeus sich geltend machte. Über die letztere vgl. Bd. I, S. 464.

[2] Bedenkt man übrigens, daß Zeus den Lichthimmelgott mit dem Donnerer in sich vereinigt und daß der lettisch-litauische Perkunas von dem alten Himmelsgott dieser Völker nicht streng geschieden ist, sondern oft geradezu mit ihm identisch scheint (vgl. Bd. I, S. 533 ff.), dann berührt sich die Verbindung des Zeus mit der Sonnenjungfrau vielleicht auch mit der lettischen

Ob Hera in einer älteren Zeit auch bei den Griechen mit den Dioskuren verbunden wurde, wie Sûryâ mit den Açvinen, die lettische Sonnentochter mit den Gottessöhnen, das müssen wir zunächst dahingestellt sein lassen. Ich komme auf die Dioskuren später zu sprechen. Für jetzt müssen wir zusehen, ob uns noch weitere Parallelen des himmlischen Hochzeitsmythus bei anderen arischen Völkern entgegen treten.

Es kann keinem Zweifel unterliegen und gilt bei allen Kennern des Gegenstandes als eine feststehende Tatsache, daß die Römer, die Italiker überhaupt, in ihrer großen Göttin Juno eine in allem Wesentlichen der griechischen Hera entsprechende Göttergestalt besaßen und verehrten. Ebenso unzweifelhaft aber ist es ferner, daß Juno nicht wie so manche andere der römischen Göttergestalten von Griechenland entlehnt, von dort nach Rom herübergekommen ist, daß sie vielmehr als eine unzweifelhaft alte und echte italische Göttin zu gelten hat, — der ältesten und echtesten eine[1]. Überall, wo Jupiter verehrt wird, steht neben ihm seine erhabene Gemahlin Juno. Alte gefeierte Stätten ihres Kultes lassen sich an den verschiedensten Orten, in den verschiedensten Gegenden Italiens nachweisen, wenn auch Latium und Rom in dieser Hinsicht besonders kräftig hervortreten, — und es galt als besonders bedeutsamer Umstand, daß nicht nur Rom in seinem Junius einen dieser Göttin speziell geweihten, nach ihr benannten Monat besitzt, sondern daß auch die Kalender von Aricia, Tibur, Praeneste, Laurentum, Lanuvium und anderen Orten einen solchen Monat kennen, mag derselbe nun Junius, Junonius, Junonalis oder sonstwie heißen[2]. Der Name der Göttin kennzeichnet sie — nach der bisher geltenden Auffassung — als die Gattin des großen Lichthimmelgottes Jupiter und gehörte darnach aufs engste zusammen mit dem alten Namen Dione, den Hera, die Gattin des Zeus, in Dodona und bei den Epiroten trug.

Variante, nach welcher auch Perkun ausnahmsweise als Freier der Sonnentochter auftritt.

[1] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 113ff.; Preller, Röm. Mythol., 3. Aufl., S. 271ff.; Roscher, Mythol. Lex., Bd. II, S. 574ff.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 575. 576; Wissowa a. a. O., S. 114.

Nichts anderes als eben diese Gattenschaft besagen, wie es scheint, die verwandten Namen Juno-Dione[1]. So ist denn schon längst der Schluß gezogen worden, daß bereits die gräco-italische Vorzeit neben dem Himmelsgott Jupiter-Zeus eine Himmelsgöttin und Gemahlin desselben, Juno-Dione-Hera, besaß. Für uns aber ergibt sich aus diesem Verhältnis mit zwingender Notwendigkeit die Vermutung, daß auch in Juno, ebenso wie in Hera-Dione, eine alte Sonnengottheit zu suchen sein möchte, — die junge Sonne, die Sonnentochter, die sich in bräutlicher Schönheit dem Lichthimmelgotte vermählt, um mit ihm zu fester Gemeinschaft verbunden, das aller menschlichen Ehegemeinschaft vorbildliche himmlische Gattenpaar darzustellen, wie Hera und Zeus.

Es ist ein Verdienst von W. H. Roscher, dieses vorbildliche eheliche Verhältnis der Juno zum Jupiter als ganz analog demjenigen von Hera und Zeus, dem *ἱερὸς γάμος* des griechischen Götterpaares, in überzeugendster Weise klar dargelegt zu haben[2]. Bezüglich der ursprünglichen Naturbedeutung der beiden Göttinnen Hera und Juno weicht aber sein Urteil von dem unserigen wesentlich ab, da er von Juno ausgehend diese mit Bestimmtheit als alte Mondgöttin zu erkennen glaubt und daraus auch für Hera den gleichen Charakter als Mondgöttin erschließen will, obwohl sich dieser bei der griechischen Göttin in keiner Weise überzeugend dartun läßt. In völligem Irrtum aber befindet sich der verdiente Forscher, wenn er glaubt, daß auch die verwandten Mythen der Inder und der Litauer diese Auffassung bestätigen[3]. Es ist

[1] Juno aus Jounon-, Diounon-, von Jupiter, Jov-is, Diov-is, ebenso abgeleitet wie *Διώνη* von *Ζεύς*, *Διϝ-ός*. — Über eine neuere Etymologie vgl. weiter unten. [2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 577—594.

[3] Vgl. Roscher, Mythol. Lex., Bd. I, S. 2098. Er stützt sich hier auf „die eigentümliche, bei mehreren indogermanischen Völkern, z. B. den Indern, Litauern, Griechen und Italikern, nachweisbare Vorstellung, daß die Stiftung der Ehe auf die Hochzeit der Mondgottheit entweder mit dem Himmelsgott (*Zeus*, Jupiter) oder dem Gott der Sonne zurückzuführen sei". So formuliert ist die Sache aber nicht richtig. Nicht die Mondgottheit ist das wesentliche bei dem Mythus der himmlischen Hochzeit, sondern die Sonnengottheit, die als bräutliche Jungfrau gedachte junge Sonne, — die Sonne, — die einmal im Jahr sich erneuert — nach weit verbreitetem Glauben —, und

freilich wahr, daß das Sûryâ-Lied der Inder die Hochzeit des Mondes mit der Sonne besingt, daß auch die lettisch-litauischen Lieder Mond und Sonne zu einem Paare verbinden, wenn auch dies nicht das einzige und ausschließliche Verhältnis ist, wie wir bereits gesehen haben. Aber Inder und Letten kennen beide als die Braut im himmlischen Hochzeitsmythus ganz übereinstimmend immer nur die Sonne, die junge Sonne, die Sonnentochter — Sûryâ, Saules meita. Die Gatten wechseln, die Braut steht fest. Nur um die Hochzeit der bräutlich gedachten jungen Sonne handelt es sich in all diesen Mythen, und darum gerade mußten wir in der himmlischen Braut Hera wieder die junge Sonne vermuten, genau entsprechend nun aber auch in der italischen Juno.

Allerdings, es ist wahr: gewisse Beziehungen der Juno zum Monde scheinen deutlich hervorzutreten, insbesondere in der Formel, die in Rom allmonatlich an den Kalenden zur Ausrufung kam und die Ansetzung der Nonae auf den 5., resp. 7. Tag des Monats verkündete. „Daß hier die weibliche Himmelsgottheit speziell als Mondgöttin aufgefaßt ist, haben schon die alten Mythologen richtig erkannt [1].“ Aber auch Jupiter ist als der große Himmelsgott nicht nur der Herr der Tageshelle und des Gewitters, sondern auch des nächtlichen Vollmonds, der die ihm heiligen Idustage bringt. Wir sahen es schon, daß der Vollmond mit einer schönen Bezeichnung „Jovis fiducia“, d. h. Bürgschaft des Jupiter, genannt wird [2], und wir kennen auch Zeus unter dem Beinamen Asterios als den Herrn des nächtlichen Sternenhimmels. Darum sind diese Götter doch nicht etwa von Hause aus Mond- oder Nachthimmelsgötter, es geht solche Beziehung vielmehr sehr natürlich aus ihrer Eigenschaft als allbeherrschende Himmelsgötter hervor, und nichts ist natürlicher, als daß die Gemahlin des allumfassenden Himmelsgottes an dem Wesen ihres Gemahles Teil hat, wie das gerade bei Juno nach

so erneuert, verjüngt, ihre Hochzeit feiert, bald mit dem Monde, bald mit Morgen- und Abendstern, bald mit dem großen Himmelsgotte.

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., 116; Roscher, Mythol. Lex., Bd. II, S. 578.

[2] Vgl. Preller a. a. O., Bd. I, S. 189.

allen Richtungen deutlich hervortritt. Darum besitzt ja auch Juno nach italischer Vorstellung die Fähigkeit, Gewitter zu erregen, Blitze zu schleudern, Regen zu spenden, nicht minder wie Jupiter selbst [1]. Sie kann diese Eigenschaft der Himmelsgöttin im umfassendsten Sinne, als Gemahlin des großen Himmelsgottes im Laufe der Zeit, durch Erweiterung eines ursprünglich engeren Wesens, gewonnen haben. Das ist durchaus glaubhaft und gerade auch unsere Meinung. Daß aber der Charakter einer Mondgöttin den Ausgangspunkt dieser Entwicklung gebildet haben müsse, wie Roscher annimmt, halte ich nicht für wahrscheinlich oder gar schon erwiesen. Aus dem Namen Lucina, der Juno nur als eine Göttin des Lichtes kennzeichnet, läßt sich das in keiner Weise erschließen, ebensowenig aber aus den engen Beziehungen, welche diese Göttin zu dem geschlechtlichen und ehelichen Leben der Frauen in so auffallend stark hervortretender Weise besitzt. Diese Beziehungen gehen vielmehr bei Juno, ebenso wie bei Hera, aus ihrer Eigenschaft als himmlische Braut und Ehefrau, als göttliches Urbild der irdischen Jungfrau und Gattin, geradezu mit Notwendigkeit hervor. Daß gerade um dieser letzteren Eigenschaft willen in Juno ebenso wie in Hera eine Sonnengottheit, die junge Sonne oder Sonnentochter der indischen und lettischen Mythen, als ursprünglicher Kern zu vermuten ist, daß wir dort den Ausgangspunkt ihrer Entwicklung zu suchen haben, dürfte nach unseren früheren Ausführungen einleuchtend sein. Ebenso einleuchtend aber ist es, daß Juno ihre Beziehung zum Monde ganz in derselben Weise im Laufe der Zeit gewonnen haben könnte, wie ihre ebenfalls unbestreitbare Beziehung zum Gewitter, zu Blitz und Regen. Das brachte die Erweiterung ihres Wesens zur großen, allumfassenden Himmelsgöttin mit sich, die ihrerseits wiederum unzweifelhaft deutlich auf dem ehelichen Verhältnis der Juno zu Jupiter beruht.

Vom speziell römischen Standpunkt aus hätte man kaum eine Veranlassung, in Juno eine ursprüngliche Sonnengottheit zu vermuten. Hier zeigt sie sich einfach als die große Himmelsgöttin

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 115; Preller a. a. O., Bd. I, S. 277.

in einem viel weiteren und umfassenderen Sinne. Die Vergleichung aber drängt auf jene Vermutung hin, und ist einmal der Ansatz gemacht, dann erscheint die Entwicklung durchaus naturgemäß und lückenlos verständlich, ja wir finden nun manche Züge im Charakter der Göttin, die sich unter dieser Voraussetzung besser als früher erklären. Es leuchtet auch ein, daß kein anderes Naturphänomen mehr dazu geeignet ist, für eine Gattin des großen Himmelsgottes die natürliche Basis abzugeben als gerade das überragend große und herrliche Tagesgestirn, — abgesehen allenfalls von der Erde, die in diesem Falle nicht in Betracht kommt, da Juno sich unzweifelhaft als eine alte Lichtgöttin erweist. Aus der Sonnenjungfrau erwuchs die große Himmelsgöttin, die nun auch den Mond regiert und Blitze zu schleudern imstande ist, gleich ihrem Gemahl. Kein Zug in dem Bilde der römischen Juno widerspricht der Annahme einer solchen Entwicklung.

Mit Recht hat schon Preller die Eigenschaft Junos als einer Geburtsgöttin aus ihrem Charakter als Lichtgottheit abgeleitet: „Die Geburt des Lichtes aus dem Dunkel ward den Alten immer zur Allegorie der Geburt und der Entbindung überhaupt, daher in Italien auch die Mater Matuta zugleich die Göttin des frühen Tageslichtes und eine Geburtsgöttin ist"[1]. Wir kennen Mater Matuta bereits als die weibliche Entsprechung zum Pater Matutinus, dem Janus. Es ist die Göttin des Morgenlichts, der neu erscheinenden Sonne jedes einzelnen Tages. Sie verhält sich zur Juno, nach unserer Auffassung, der im Frühling neu erscheinenden jungen Sonne — Sûryâ, Saules meita — wie die Morgenröte des einzelnen Tages zur Morgenröte des neu beginnenden Jahres, ist also im Wesen nicht von ihr verschieden, resp. ihr aufs nächste verwandt. Wie Mater Matuta konnte daher auch Juno auf Grund eben dieses verwandten Wesens zur Geburtsgöttin werden und braucht sie darum noch keine ursprüngliche Mond-

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 271. Allerdings sieht auch Preller in Juno eine Göttin des neu erscheinenden Mondes, er entwickelt die Geburtsgöttin aber doch nur aus dem neu erscheinenden Lichte, — der Sonne ebenso wohl wie des Mondes.

göttin zu sein. Doch ist wohl auch diese Eigenschaft der Juno noch tiefer begründet auf ihren Charakter als der vorbildlichen himmlischen Braut und Ehefrau, der Schutzherrin des gesamten weiblichen Geschlechtslebens. Dieser historisch wichtigste Zug im Bilde der großen Göttin, der sie mit Hera, Sûryâ und Saules meita verbindet, bedarf hier noch einer etwas eingehenderen Besprechung.

Es darf wohl für mehr als wahrscheinlich gelten, daß die eheliche Verbindung der Juno mit Jupiter in Italien in ganz ähnlicher Weise wie diejenige der Hera mit Zeus bei den Griechen als Prototyp oder ideales Vorbild aller menschlichen Hochzeit und Ehe angesehen wurde. Darum erscheint auch Juno in Kultus und Kunst als Braut und jugendliche Ehefrau, als Nupta, verschleiert[1]. Darum ist sie die Ehegöttin, die Juno Juga, Pronuba, Matrona, der Hera ζυγία und τελεία genau entsprechend[2]. Darum geleitete sie als ideale Patronin die Braut durch die verschiedenen Stadien der Hochzeitsfeier, führte sie auf dem Wege, in das Haus des Gatten — als Iterduca, Domiduca —, waltete über der Salbung des Türpfostens, der Gürtung der Braut, der Vermählung — als Unxia, Cinxia, Pronuba. Und Roscher hat aller Wahrscheinlichkeit nach Recht, wenn er annimmt, daß es auch im Kult der Juno ein Fest der „heiligen Hochzeit" gab, entsprechend dem ἱερὸς γάμος der Hera in Griechenland; und daß man „in Italien ebenso wie in Hellas die einzelnen Akte der Hochzeit, welche im wesentlichen den Griechen und Italikern gemeinsam sind und aus der gemeinsamen Urzeit stammen, von jener idealen göttlichen Hochzeit" ableitete[3]. Wie in Indien bei der Eheschließung die Braut gewissermaßen die Sûryâ spielt, sie darstellt, so erscheint in Italien die junge Frau in ihrem Verhältnis zu dem Gatten als Juno, die sich dem Jupiter verbindet. Daher kann bei Plautus ein Ehemann zu seiner Frau sagen: „Heia, meine Juno! es ziemt sich nicht für dich, so traurig zu

[1] Vgl. Preller a. a. O., Bd. I, S. 273. 280.

[2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 119; Roscher a. a. O., S. 577. 580; Preller a. a. O., S. 280.

[3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 577.

sein vor deinem Jupiter[1]!" Und auf eben dieser Vorstellung beruht es offenbar, wenn nach italischem Glauben jede Frau ihre Juno hat, wie jeder Mann seinen Genius. Es ist der weibliche zeugerische Genius, der sie durchs Leben geleitet, wie den Mann sein männlicher. Der scheinbare Nonsens und Widerspruch, der darin liegt, daß es doch nur eine große Himmelsgöttin Juno und Gattin des Jupiter gibt und geben kann, während andererseits eine jede Frau ihre besondere Juno haben soll, begreift sich gerade unter der Voraussetzung, daß jede Frau bei ihrer Eheschließung die sich vermählende Juno darstellt, in jeder Frau also die Himmelsgöttin gleichsam neu verkörpert erscheint, — ganz ebenso, wie es in Indien doch auch nur eine himmlische Sûryâ gibt und doch wiederum ebenso so viele Sûryâs als es Frauen gibt, die den Ehebund schließen. Von dieser Voraussetzung aus begreift sich auch die italische Vorstellung ganz leicht, und wenn wir dieselbe auch nicht geradezu mit der indischen Vorstellung identifizieren wollen, so konnte sie sich doch sehr leicht und natürlich aus ihr entwickeln.

Diese Auffassung erhält aber noch eine weitere starke Stütze, wenn — wie sehr wahrscheinlich ist — die Etymologie des Namens Juno das Richtige trifft, welche neuerdings von Hugo Ehrlich aufgestellt worden[2]. Nach seiner überzeugenden Darlegung ist aus formellen lautlichen Gründen die alte Identifizierung der Namen Juno und Dione kaum haltbar, während es sich gerade aus Gründen dieser Art empfiehlt, den Namen der römischen Göttin mit dem indischen Worte yôshâ (Gen. yoshnâs, Nom. Plur. yôshaṇas; Nebenform yôshaṇâ) zusammen zu bringen; yôshâ, yôshaṇâ aber bedeutet nichts anderes als „junges, mannbares Weib, Jungfrau, Geliebte, Gattin". Mit Recht verweist Ehrlich dabei (a. a. O. S. 284) auf Roschers ganz richtige Ansicht: „die Ehe zwischen Zeus und Juno ist das Prototyp und Ideal sämtlicher menschlicher Ehen". Wir dürfen aber auch gleich

[1] Plaut. Cas. 2, 3, 14. Heia, mea Juno, non decet esse te tam tristem tuo Jovi! Vgl. Roscher a. a. O., S. 590; Preller a. a. O., S. 280.

[2] Vgl. Hugo Ehrlich, „Zur Mythologie", in der Ztschr. f. vergl. Sprachforschung, Bd. 41, Heft 3, S. 283 ff.

hinzufügen, daß sich so zuerst völlig die weibliche Juno neben dem männlichen Genius begreift, das mannbare Weib neben dem Zeuger! Es ist aber auch wohl zu beachten, daß im Rigveda gerade die Morgenröte, Ushas, als yóshâ bezeichnet wird, die Sonnentochter (sûro duhitâ RV 7, 69, 4), die junge Sonne. Juno entspricht ja gerade nach unserer Darlegung der Ushas-Sûryâ in den vedischen Liedern! So stimmt das Sachliche aufs Beste zu Ehrlichs rein sprachwissenschaftlichen Ergebnissen.

Jupiter und Juno, das ideale himmlische Ehepaar, erscheinen insbesondere in dem Priester des großen Himmelsgottes, dem Flamen Dialis, und seiner Frau, der Flaminica, verkörpert. Sie wandeln, wie schon Preller ganz richtig erkannt hat, gewissermaßen „wie lebende Bilder jener Götter des Lichtes, denen sie dienten, vor dem Volke“[1]. Eben darum mußte der Flamen Dialis stets verheiratet sein, und es wurde streng darauf gesehen, daß er mit seiner Gattin in der alten und feierlichen Form der confarreatio verbunden war. Darum mußte er sein Amt niederlegen, sobald die Flaminica starb, durfte sich nicht von ihr scheiden, keine Nacht außerhalb seines Hauses zubringen u. dgl. m. Die Flaminica aber mußte stets wie eine Braut oder wie eine Neuvermählte gekleidet sein, sie mußte den Brautschleier und das Kopftuch (flammeum) tragen, an dem ein Granatzweig befestigt war, sie mußte wie eine Braut „gegürtet“, mit dem Cingulum versehen sein, das Haar mit einer vitta purpurea durchflochten[2]). Es war, wie man deutlich sieht, das Abbild des idealen himmlischen Ehepaares, — in der Flaminica aber erscheint Juno fort und fort, unverändert, als die Braut und junge Gattin des himmlischen Gatten, ganz ebenso wie Hera, wie Sûryâ, wie Saules meita fort und fort als himmlische Braut und Neuvermählte erscheinen. Die Übereinstimmung könnte kaum vollständiger sein. Bedeutsam aber ist wohl auch, daß der Flamen Dialis und seine Frau bei allen Hochzeiten fungiert zu haben scheinen, die nach der alten Form der confarreatio ge-

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 201. [2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 500. 501.

schlossen wurden [1]. Das ideale himmlische Ehepaar gab so leibhaftig durch seine Vertreter dem irdischen, menschlichen Ehebunde den Segen und die höhere Weihe.

Roscher hat wohl Recht, wenn er in dem Junofest zu Falerii, mit seinem Festzug und mancherlei Bräuchen, die Hochzeitsbräuchen ähnlich sehen, eine „heilige Hochzeit" der Juno sieht, und zwar eine echt und ursprünglich italische, — er hat vielleicht auch darin Recht, wenn er ein analoges Fest für Rom, für den Juni-Monat vermutet, wo der Flamen Dialis und seine Frau das himmlische Paar vertreten hätten [2]. Doch auch wenn das letztere nicht richtig sein sollte, stellt doch der Flamen Dialis mit seiner stets bräutlich geschmückten Flaminica fortdauernd gleichsam das himmlische Paar, die himmlische Hochzeit dar, — nicht minder eindrucksvoll wohl als wir es bei den verwandten Völkern finden [3].

Die Hauptfeste der Juno fielen in den Frühlingsanfang und in den Monat der Sommersonnenwende, den der Göttin speziell geweihten Junius. Auch dieser Umstand spricht deutlich genug für die Richtigkeit unserer Voraussetzung, nach der wir in Juno die junge Sonne des neuen Jahres zu suchen hätten. Ist doch die

---

[1] Roscher a. a. O., S. 500.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 501. 502. Vgl. Preller a. a. O., S. 281.

[3] Eine sehr ansprechende Vermutung von Roscher scheint es mir zu sein, wenn er die Juno Moneta, die auf dem Kapitol mit Jupiter zusammen verehrt wurde und die auch auf dem Albaner Berge neben dem Tempel des Jupiter Latiaris wohl ebenfalls einen Tempel hatte, als Braut oder jugendliche Ehegattin des Jupiter faßt. Er führt dafür nicht nur die sehr jugendlichen Köpfe der Moneta an, sondern stellt insbesondere den Namen der Göttin mit dem griech. *μνάομαι* in Liebe gedenken, freien, mit *μνηστή* Braut und Ehefrau, mit dem deutschen Minne und minnen zusammen. Kein Zweifel, daß die Wurzel von monere mit diesen Wörtern zusammenhängt. Die alte Wurzel „man" bedeutet gedenken, erinnern, und zeigt mehrfach die modifizierte Bedeutung „in Liebe gedenken, erinnern, lieben, freien". Zeigt das lat. Verbum monere auch nicht diese Bedeutung, sondern vielmehr die von „erinnern, ermahnen", so wäre es doch denkbar, daß wir in dem Namen Moneta dieselbe zu suchen hätten, und daß dieser Name also ursprünglich „die Geliebte, die Braut, die minnige Gattin" bedeutete. — Vgl. Roscher a. a. O., S. 593. 594.

Zeit von Anfang März bis Ende Juni die Vorzugszeit, in welche die arischen Feste der jungen, der neu erscheinenden und sich vermählenden Sonne fallen. Das angesehenste Fest der Juno fiel auf die Kalenden des März, also den Anfang des Monats, der nach der alten Rechnung der erste Monat des Jahres war[1]. Es war somit der Frühlingsanfang und der alte Jahresanfang zugleich, die Morgenröte des neuen Jahres, — genau der Zeitpunkt, an welchem wir die Feier einer Gottheit der neuverjüngten, der neuaufsteigenden Sonne des Jahres erwarten müßten! Es war ein Frauenfest, ein Fest der Matronen, an dem überall für das Glück der Ehe geopfert wurde, an dem Mädchen und Frauen in den alten Tempel der Juno Lucina strömten, der Lichtgöttin, die zugleich die Geburtsgöttin war[2]. Das liegt vom Monde weit ab, da erkennen wir noch die junge Sonne, die alle Arier zu Anfang des Jahres, des Frühlings feierten, — die junge Sonne, die zugleich das himmlische Vorbild der züchtigen Frauen und Jungfrauen war.

Nächstdem aber fallen die bedeutendsten Feste der Juno in den ihr geweihten Monat Junius, und insbesondere scheinen die Kalenden dieses Monats ihr heilig gewesen zu sein. Um diese Zeit wurde in Rom das Fest des Tempels der Juno Moneta begangen, der bräutlichen Juno, wenn Roschers Erklärung des Namens richtig ist, — vielleicht das Fest der heiligen Hochzeit, auf jeden Fall ein großes Junofest[3], — ihr Sommerfest, nach dem Feste des Frühlingsanfangs.

Der Kult der Juno geht allerorten in erster Linie die Frauen und Mädchen an. Sie ist die göttliche Patronin des weiblichen Geschlechtslebens, der Liebe, der Hochzeit, der Ehe, der Geburt, — und diese ihre wichtigste Eigenschaft für die Menschenwelt ist aus uraltem Kern entsprossen. In der großen Gemahlin des römischen Himmelsgottes läßt sich doch noch deutlich die Hoch-

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 274; Roscher a. a. O., S. 584.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 274. 275; Wissowa a. a. O., S. 116. 117; Roscher a. a. O., S. 583. 584.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 116; Preller a. a. O., S. 283; Roscher a. a. O., S. 592ff.

zeit feiernde bräutliche Sonnentochter der alten Arier wieder erkennen.

Wie aber steht es bei den Germanen?

Der weiblichen Sonnengöttin Sûryâ entspricht bei den Skandinaviern Sôl, die Sonne, weiblich gedacht. Diese Gottheit tritt im ganzen wenig hervor, nur wenige Stellen sprechen von ihr, an einer derselben aber wird Sôl als „die Braut des Himmels" bezeichnet![1] Das ist in hohem Grade merkwürdig und ich glaube, wir dürfen auf Grund dieser einzigen Stelle bei den Germanen ursprünglich eine ähnliche Anschauung vermuten, wie wir solche bei Indern, Griechen, Letten und Slaven kennen gelernt haben. Eine himmlische Licht-, eine Sonnengöttin wird „Braut des Himmels" genannt, wie Hera die Braut des Zeus, des Himmelsgottes. Das ist kein Zufall, auch keineswegs ein gleichsam von selbst, aus der Natur dieser Lichterscheinung sich ergebender Gedanke, — da steckt vielmehr augenscheinlich etwas Besonderes dahinter, und die Lösung bietet sich uns durch die ganze vorausgegangene Betrachtung von selbst dar.

Vielleicht aber findet sich auf germanischem Boden noch ein anderer Reflex der alten Himmelsbrautsage. Von ingvänischen Stämmen her ist die Gestalt des Freyr in den Norden gedrungen. Wir kennen diesen Gott bereits als eine der verschiedenen Hypostasen des alten Himmelsgottes. Die Geschichte seiner Werbung um Gerdhr ist die schönste nordische Sage von Werbung und Erhörung unter den Himmlischen. Der alte Himmelsgott Freyr wirbt um Gerdhr, die unzweifelhaft als eine Lichtgöttin zu fassen ist, denn von ihren strahlenden Armen leuchtet Luft und Meer. Erinnert sie uns mit diesem stark hervortretenden Zuge nicht an die Lichtgöttin Hera mit den leuchtend weißen Armen? Als Brautgeschenk bietet der Gott ihr elf goldene Äpfel, die wir den Hesperidenäpfeln gleich achten müssen, und im knospenden Hain vereinigt sich das liebende Paar. Erinnert das nicht wiederum an das Beilager des Zeus und der Hera am Okeanos, wo der Baum mit den Hesperidenäpfeln neben ihnen emporschießt?

[1] brûdr himens; Grimnesmâl 39.

Max Müller und Mannhardt haben, unserer Ansicht nahekommend, Gerdhr als die Morgenröte — resp. Abendröte — gedeutet. Sehen wir in ihr eine Parallelgestalt der umworbenen Sonnentochter bei den Letten und Indern, dann ist sie für uns die junge, die neu aufsteigende Sonne, in einer individuell ausgeprägten Hypostase. Sie erinnert in mehreren Zügen speziell an Hera, mit der sie auch den Himmelsgott als Freier gemein hat, sie erinnert aber auch an die früher erwähnte montenegrinische Sonnenschwester mit den goldroten Armen, die die goldenen Sonnenäpfel wirft und in der wir ebenfalls einen — freilich späteren — Reflex der alten umworbenen Sonnenjungfrau erkennen müssen.

Wir wollen diese bedeutsamen Reste bei den Germanen und Slaven nicht gering achten. Sie dienen gewiß zur Unterstützung unserer Ansicht, wenn wir nun zu folgendem Schluß gelangen:

In der arischen Urzeit gab es einen Mythus von der Brautschaft und Hochzeit einer himmlischen Lichtgöttin, Sonnengöttin oder Sonnentochter, die sich uns als die junge, neu aufsteigende Sonne erwiesen hat. Als begünstigte Freier erscheinen verschiedene Götter, immer aber sind es — mit alleiniger Ausnahme des einmal erscheinenden Perkun — himmlische Lichtgötter, und zwar in erster Reihe merkwürdigerweise das Paar der Açvinen, denen die lettischen Gottessöhne entsprechen, d. h. Morgen- und Abendstern. Ferner der Mond, — bei Indern, Letten und Slaven; ferner ein männlicher Sonnengott, — Pûshan; oder gar der oberste Gott des Lichthimmels, — Zeus, — Jupiter, dem wir die altnordischen Freyr und Himenn, den Himmel, an die Seite stellen. Diese Brautschaft und Vermählung himmlischer Lichtgötter galt als Urbild der irdischen, menschlichen Hochzeit und es wurden Lieder, die von diesem Mythus erzählten, wahrscheinlich schon damals beim Hochzeitsfeste gesungen oder rezitiert. Diese Verhältnisse haben sich am treuesten bei den Indern und Letten bewahrt, — zwei Zeugen, die bei ihrer völligen räumlichen Abgetrenntheit von einander wohl für besonders beweiskräftig gelten dürfen. Aber auch bei einer Reihe anderer arischer Völker — Griechen, Italikern, Germanen, Slaven — finden wir mehr oder

minder deutliche Reflexe, Reste und Spuren desselben altarischen Mythus.

* * *

Der Mythus von der himmlischen Hochzeit der schönen Sonnentochter ist aber wohl noch über das arische Gebiet hinaus gedrungen. Er ist, wie ich glaube, von den Letten zu ihren Nachbarn, den Esten und Finnen, gewandert und hat sich hier in eigentümlicher Form festgesetzt, um als ein sehr beliebter, viel besungener Sagenstoff bis in die Gegenwart fort zu leben. Und die Art seiner Verwendung, die Gelegenheiten, bei denen er im Estenlande im Gesange hervortritt, sind sehr lehrreich für den ganzen Zusammenhang unserer Betrachtung.

Esten und Finnen haben in vorhistorischer Zeit, wie wir längst sicher wissen, wie namentlich Wilhelm Thomsen unwiderleglich erwiesen hat, nicht nur von seiten der alten Germanen, sondern noch früher von ihren lettisch-litauischen Nachbarn tiefgreifende und weitreichende Kultureinflüsse erfahren, die sich namentlich unzweifelhaft deutlich in der Sprache ausprägten. Aber auch Sitten und Sagen lassen die gleiche Einwirkung erkennen [1], und dahin gehört auch der ganz national estnisch-finnisch gewordene, uns hier angehende Hochzeitsmythus. Es ist die Hochzeit der wunderbar entstandenen schönen Jungfrau Salme mit dem strahlenden Sternenjüngling bei den Esten, der Jungfrau Suometar mit demselben Freier bei den Finnen, von welcher ich rede. Bei den Esten, den unmittelbaren Nachbarn der Letten, ist dieser Mythus ganz zu Hause und sehr beliebt. Von den Esten scheint er weiter zu den Finnen gewandert zu sein, ganz ebenso wie die Sagen vom Kalewsohne, welche den wesentlichen Inhalt des estnischen Nationalepos, des Kalewipoeg, bilden.

Ich glaube, daß auch schon der Name der mythischen Jung-

---

[1] Vgl. dazu L. v. Schroeder, Germanische Elben und Götter beim Estenvolke, Sitz.-Ber. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-histor. Klasse, Bd. 153, Jahrgang 1906. Ferner L. v. Schroeder, Die Hochzeitsbräuche der Esten, Berlin 1888.

frau Salme bei den Esten auf den Namen der lettischen Sonnentochter oder Sonnenjungfrau, der Saules meita, zurückgeht. Er hätte hier eine allerdings starke Zusammenziehung und Kürzung erfahren, vielleicht unter dem Einfluß der Volksetymologie, die in diesem Falle um so natürlicher wirken konnte, als ja der lettische Name dem Estenvolke unverständlich war[1]. Der Name der finnischen Suometar, der im Schluß noch stärker an die lettische Form anklingt, hat in seinem ersten Teile eine offenbar volksetymologische Anlehnung an den Namen des finnischen Landes, Suomi, erfahren, so daß er jetzt etwa so viel bedeutet wie „Finnlands Jungfrau". Aber der Stoff ist von den Esten zu den Finnen gewandert. Bei den Esten hat er seinen eigentlichen Boden, ist mit Sitte und Sage des Volkes verschmolzen, und schon darum ist die estnische Namensform auch die wichtigere[2].

Von der Hochzeit der Salme singt der erste Gesang des estnischen Volksepos Kalewipoeg, — und zwar ist dies von Anfang bis zu Ende echtes Volkslied, nicht — wie andere Teile des Gedichtes — durch Zutaten des Bearbeiters Dr. Fr. Kreutzwald erweitert und entstellt.

Von der Hochzeit der Salme singen aber auch sonst noch in mancherlei Form verschiedene estnische Volkslieder und darunter, was besonders zu bemerken ist, auch gerade Tanzlieder. Der Stoff taucht auch in den estnischen Schaukelliedern auf. Im Kalewipoeg ist mit der Hochzeit der Salme diejenige der Jungfrau Linda verwebt, die die Mutter des Kalewsohnes werden sollte. Aber auch im Epos läßt sich das Lied deutlich als ein altes Tanzlied und Hochzeitslied

[1] Über die Bedeutungen, welche vom Estnischen aus in dem Namen Salme und seinen Varianten gesucht werden können, vgl. Kaarle Krohn in s. Aufsatz „Die Freierei der Himmelslichter", in der Zeitschrift „Finnisch-ugrische Forschungen", Bd. III, Heft 3, S. 20 ff. Übrigens stimme ich mit der Auffassung des Verfassers von dem Salme-Mythus keineswegs überein.

[2] Daß Suometar auf die estnische Namensform als die ältere zurückgeht, die Sage aus Estland nach Finnland gewandert ist, hebt Kaarle Krohn ganz richtig hervor in seinem eben zitierten Aufsatz S. 16 und 44. Ich möchte nur in dem Schlußteil des finnischen Namens noch einen Anklang an das lettische meita vermuten.

zugleich erkennen. Es wurde wohl ursprünglich bei den Tänzen der Hochzeit gesungen.

Jungfrau Salme ist wunderbaren Ursprungs. Es hat sie eine einsam lebende Witwe als ein Hühnchen am Wege gefunden und in der Kleete — der Vorratskammer — geborgen. Hier erwächst aus dem Hühnchen ein strahlend schönes Mädchen, um das nun die Freier in Menge werben. Doch nur die Werbung von dreien wird ausführlich erzählt. Es kommt zuerst der Mond, es kommt dann die Sonne, — beide werden zu ihrem großen Verdruß abgewiesen. Dann erscheint der Sternenknabe, des Polarsterns ältestes Söhnchen, und dieser wird sogleich von der Jungfrau angenommen[1]:

Schnell rief Salme aus der Kleete,
Sprach aus ihrer Kleiderkammer:
„Führt das Roß des Sternenknaben
In den Stall zur besten Raufe,
Wo der Milchtrank schon bereitet,
Wo die Wände, schön geglättet,
Nicht das Tier verletzen können.
Werft ihm reichlich duft'ges Heu vor,
Bringt ihm von dem besten Hafer,
Tränkt es mit dem feinsten Tranke,
Mischet reichlich Mehl darunter,
Quirlt es auf zu weißem Schneeschaum.
Bettet es im feinsten Linnen,
Gebt ihm ein bequemes Lager
Und bedeckt's mit seidner Decke.
Ruhen muß sein Kopf in Sammet
Und in Haferspreu die Hufen.
Diesen Freier will ich nehmen,
Meine Hand dem Sterne reichen,
Will ihm treue Gattin werden.
Sternenauge blickt so heiter,

---

[1] Die folgenden Mitteilungen aus dem Kalewipoeg sind nach der mir trotz mancher Schwächen liebsten Übersetzung, derjenigen von Reinthal und Bertram, gegeben: „Kalewipoeg, eine estnische Sage, zusammengestellt von F. R. Kreutzwald, verdeutscht von C. Reinthal und Dr. Bertram. Herausgegeben von der gelehrten estnischen Gesellschaft in Dorpat. Dorpat 1861."

Sternensinn ist so beständig!
Sterne tun der Saat kein Leides
Und verderben keine Ernte.
Setzt den Sternenfreier gastlich
An die reingewaschne Tafel,
Daß er an die Wand den Rücken,
Auf die Bank die Füße stütze,
Und bedeckt die breite Tafel
Mit noch nie gebrauchtem Tischtuch.
Tragt dann auf die besten Fische,
Stellt dem Gast das Fleisch recht nahe,
Bietet ihm die zartsten Palten,
Auch recht oft vom Hochzeitskuchen
Und den besten Lindenhonig.
Bier im Kruge darf nicht fehlen,
Noch der süße Met im Becher."
Und man lud den Stern ins Zimmer,
Bat am Tisch ihn Platz zu nehmen,
Und es sprach die Witwe also:
„Iß, mein Sternchen, trink, mein Sternchen,
Sei, mein Sternchen, heitren Sinnes."

Doch der Sternenjüngling will weder essen und trinken, noch sonst einen anderen Vorschlag hören. Er begehrt nur, die schöne Salme zu sehen. Salme aber muß sich erst eilig kleiden und schmücken zum Hochzeitsfest. Sie ruft aus der Kleete dem Freier zu:

„Trauter mein, du süßer Knabe,
Lieber Gast aus weiter Ferne,
Gabst du Zeit mir aufzuwachsen,
Zeit mir, groß und schön zu werden, —
Ei, so gib der Salme Zeit auch,
Sich zu kleiden, sich zu schmücken."

Endlich erscheint sie in wunderbar strahlender Schönheit:

Und die Witwe kannte sie nicht,
Kannte nicht das eigne Pflegkind,
Das in der verborgnen Kammer
Einst der Hausgeist umgebildet,
Aufgeschmückt die Waldesnymphen.
Drum die Witwe zweifelnd fragte:
„Ist der Mond es, ist's die Sonne,
Ist es eine Nebeljungfrau?"

Und nun wird die Hochzeit ausgerüstet. Es werden eine Menge Gäste geladen, und es beginnt der Tanz, in verschiedenen Formen, beständig sich steigernd in der Schilderung, anscheinend immer leidenschaftlicher werdend:

Und sie schwenkten sich im Kreuztanz,
Taumelten im Wierschen Wirbel,
Rasten in dem Harrischen Hopser,
Wüteten im Wiekschen Walzer,
Tobten in dem Jerwschen Juchzer,
Drehten sich im Dörptschen Dreitakt,
Daß der Kiessand Funken sprühte
Und der Estrich ächzend dröhnte!
Sternenknab' und Jungfrau Salme
Hielten lustig ihre Hochzeit.

Während des Jubels und Tanzes dieser Hochzeit kommen nun die Freier, die um Linda werben, die dem Birkhuhnei entsprossene Pflegeschwester der Salme. Sie wählt den Kalew, und nun gestaltet das Fest sich zur großen Doppelhochzeit, bei welcher der Tanz immer lebhafter, immer leidenschaftlicher fortgeht. Zuerst sind die Tanzschilderungen erzählend, dann aber geht der Sänger einmal über das andere zur direkten Anrede der Tanzenden über, so daß man den unzweifelhaft deutlichen Eindruck hat: Das Lied wird zum Tanze gesungen, — aller Wahrscheinlichkeit nach zum Tanze beim Hochzeitsfest:

Gebt im Kreuztanz euch die Hand,
Wirbelt Wierisch lustig fort,
Rast im Harrischen Hopser zu,
Fliegt im Wiekschen Walzer hin,
Laßt den Jerwschen Juchzer fort,
Tanzt den eignen Dorfestanz,
Bis der Estrich zum Morast wird,
Den die Herde kaum durchwatet,
Und die Preißelbeeren kniehoch
Durch der Tänzer Zehn gewachsen!

Endlich aber muß sich Salme von dem Fest und dem Brautgemach trennen, muß, wie sie klagt, für immer scheiden von der lieben Mutter:

Wie das Gänschen aus der Herde,
Wie das Birkhuhn aus der Kette,
Wie der Schwan von den Gespielen.

Der glückliche junge Ehemann, der Sternenknabe, tritt vor die Wirtin, dankt für das Fest und spricht zum Abschied:

„Lebet wohl nun, liebe Mutter!
Lebet wohl, ihr Hochzeitsgäste!
Lebe wohl, mein Schwager Kalew!
Lebe wohl, du junge Schwester!
Eure Salme nehm' ich mit mir,
Mit mir fort das junge Wiesel;
Nie wird ihre Pflegemutter,
Nimmer sie die Schwester sehen.
Weinet, Wierlands junge Männer,
Weinet, Wierlands junge Mädchen!
Salme muß nun von euch scheiden,
Wird sich hinter Wolken bergen,
Wird, zum Sterne umgewandelt,
An dem Abendhimmel schimmern."

Salme, die Sternenbraut, ist augenscheinlich ein wunderbares mythisches Wesen. Aus dem Küchlein ist sie zur strahlend schönen Jungfrau erwachsen, bei deren Erscheinen die Pflegemutter selbst nicht weiß, — „ist der Mond es, ist's die Sonne, ist es eine Nebeljungfrau". Als Sonnentochter oder Sonnenjungfrau wird sie freilich bei den Esten nicht bezeichnet und man könnte den Umstand, daß auch die Sonne selbst unter ihren Freiern erscheint, im entgegengesetzten Sinne zu verwerten geneigt sein. Doch, ich glaube, nicht mit Recht. Man braucht nicht einmal darauf hinzuweisen, daß bei den Indern auch Pûshan, der Sonnengott, als Freier und Gatte der Sonnentochter auftritt. Es handelt sich nur um eine leicht verständliche Umbildung. Der lettische Mythus von der Freierei der Gestirne und der Hochzeit der schönen Sonnentochter ist zu den Esten gewandert, doch war hier die Bezeichnung der Jungfrau als Saules meita nicht in seinem eigentlichen Sinn als Sonnentochter oder Sonnenmädchen verständlich, erhielt sich daher in der Kürzung und Umbildung zu Salme nur als Eigenname und Bezeichnung eines mythischen schönen Mädchens von wunderbarem Ursprung,

das den Sternenjüngling heiratet[1]. Unter diesen Umständen konnte dann später sehr natürlich zu dem Mond und dem Sterne als Freier auch noch die Sonne hinzutreten. Übrigens haben sich auch vielleicht diese Sage und die estnische Erzählung von der Freierei der Linda gegenseitig ein wenig beeinflußt und angeähnlicht.

Von der Salme und ihrer Hochzeit mit dem Sternenjüngling singen nun aber noch manche selbständige Volkslieder der Esten, meist in etwas kurzerer Form, als dies im Kalewipoeg geschieht. Der wesentliche Inhalt ist jedoch in allen derselbe. Das aber verdient nochmals hervorgehoben zu werden, daß mehrere dieser Lieder sich ganz direkt als Tanzlieder erweisen, d. h. als zum Tanz gesungene Lieder. Eines der beiden von H. Neus angeführten Lieder dieser Art beginnt mit den Versen:

> Auf, und tanzt den Kreuzestanz,
> Auf, und stampft den straffen Sand![2]

Und diese Verse kehren in dem nun beginnenden Sang von Salmes Hochzeit immer ab und zu wieder, — offenbar die Tänzer ermunternd und anfeuernd.

Das Lied ist als „Kreuzesreigen" bezeichnet. Ebenso das andere derartige Lied bei Neus, welches mit den folgenden Versen beginnt:

> Auf, und tanzt den Kreuzestanz!
> Auf, und wirbelt Wieriens Tanz!
> Auf, und haltet Harriens Tanz!
> Auf, verachtet Jerwens Tanz!
> Unsern Tanz, laßt ihn uns wahren,
> Bis entsteigt das Rind dem Röhricht,
> Rind dem Rohr, ein Bach dem Boden,
> Zwischen den Zehn hervor ein Beerlein,
> Aus der Mitt' ein Windeständer[3].

[1] Wenn die estnisch-finnische Salme-Suometar aus einem Vogel oder einem Ei entsteht, dann darf man wohl auch daran erinnern, daß gerade die Sonne bei den Ariern vielfach als ein Vogel oder als der „Eigeborene" (Mārtāṇḍa) gefaßt wird. Es könnte darin ein alter Zug erhalten sein, der den Charakter der Salme als ursprüngliche Sonnenjungfrau erhärten dürfte.

[2] Vgl. H. Neus, Estnische Volkslieder, Urschrift und Übersetzung, Reval 1850, S. 16ff.

[3] Vgl. Neus a. a. O., S. 20ff.

In diesem Liede heißt es gleich darauf weiter von der Halle, in der getanzt wird:

> Diese Hall' erstand aus Stützen,
> Ist vom Dach herabgesenket,
> Ist ein Guß aus Erbsenstangen.

In dem Kalewipoeg aber wird ganz ähnlich das Brautgemach der Salme geschildert:

> Das von alten Stützen eiligst
> Und von dürren Erbsenstangen
> Man zur Hochzeit hergerichtet[1].

Man hat den Eindruck, daß die Situation der Salme-Hochzeit von den Singenden des Tanzliedes in die Gegenwart versetzt, in ihr gewissermaßen lebendig gedacht ist. Darum wird dann wohl auch weiterhin das Mägdlein Salme direkt angeredet, als wäre es anwesend. In der Handschrift dieses Liedes, die Neus benutzte, finden sich alte, halb leserliche Bemerkungen, wohl aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts, die meist Angaben über die Art der Tänze enthalten. Es findet sich aber auch — über Zeile 49 — die Bemerkung „Hochzeitslied", — und ich halte auch das für bedeutsam[2].

Auch unter den zum Teil sehr merkwürdigen Schaukelliedern der Esten taucht dieselbe mythische Hochzeitsgeschichte in gekürzter Fassung auf. Ein solches Lied beginnt bei Neus folgendermaßen:

> Laßt mich nieder, ich bitte sehr!
> Laßt ihr nicht, so bitt' ich nimmer,
> Wiege willig bis zum Abend,
> Schaukle bis zum schönen Morgen,
> Singe bis zum Tage selber!

Bald darauf heißt es ganz unvermittelt:

> Auf der Herde Steig, was fand sie!
> Auf der Herde Steig ein Hühnchen;
> Hob und trug es heim zur Mutter.
> In die Truhe tat's die Mutter,
> Unterm Deckel aufzuwachsen.

---

[1] Kalewipoeg, eine estnische Sage, zusammengestellt von F. R. Kreutzwald, verdeutscht von C. Reinthal und Dr. Bertram, Dorpat 1861, S. 31.

[2] Vgl. Neus a. a. O., S. 9 und 10.

Das aber ist unzweifelhaft der Anfang der Erzählung von Salme und ihrer Hochzeit! Und so geht es weiter:

So erwuchs ein Sachsenfräulein[1]!
Der erschienen drei der Freier,
Fünf und sechs der Krüge Weines,
Kallewingen zweie, dreie:
Der des Mondes, der der Sonne
Und der dritt' ein Sproß der Sterne.
Sie versteht es, sie entgegnet:
Nein, ich gehe nicht zum Monde,
Nein, ich gehe nicht zur Sonne;
Gehe zu der Sterne Sprossen!
Bald ja scheint der Mond im Schimmer,
Bald ja scheint die Sonne sengend.
In den Saal lud man den Stern ein,
Stellte vor ihn hin die Speisen
In der silberschönen Schüssel,
In dem Kelch von edlem Golde[2].

Es ist kein Zweifel, — auch beim Schaukeln singen die Esten von derselben mythischen Hochzeit!

Das finnische Lied von der Jungfrau Suometar und ihrer Hochzeit findet sich in Lönnrots Kanteletar[3]. Es deckt sich so deutlich mit den estnischen Salme-Liedern, daß ich nicht näher darauf eingehe. Die Abweichungen sind nur unbedeutend.

Suometar entsteht aus einem Ei, das ein zufällig von einer Jungfrau gefundenes Vögelchen legt und ausbrütet. Als der glückliche Freier erscheint hier der Polarstern oder Nordstern, nachdem Mond und Sonne abgewiesen sind. Der Verlauf der Geschichte ist im übrigen der uns schon bekannte.

Erinnern wir uns nun, daß die lettischen Lieder von der Hochzeit der Sonnentochter bei den Hochzeiten gesungen wurden und daß das indische Sûryâ-Lied bei den Hochzeiten der Inder

---

[1] D. h. ein vornehmes Mädchen, deutschen Geschlechtes.

[2] Vgl. Neus a. a. O., S. 368. 369.

[3] Trefflich übersetzt unter dem Titel „Kanteletar, Die Volkslyrik der Finnen. Ins Deutsche übertragen von Hermann Paul. Helsingfors 1882." Suometar daselbst, S. 239—242.

rezitiert wird, daß auch die griechische Himmelshochzeit das Urbild der irdischen darstellt; erinnern wir uns ferner daran, daß die lettischen Frühlingsreigen-Tänzerinnen als Sonnentöchter bezeichnet werden, und kombinieren wir all diese Tatsachen mit der eben besprochenen Zusammengehörigkeit der estnischen Saime-Lieder mit dem Tanz in allen seinen Formen, wie auch mit der Hochzeit, — dann erscheint die ursprüngliche Verbindung dieses Mythus mit Hochzeit und Tanz unzweifelhaft. Aber auch mit dem Schaukelbrauch ist er bei den Esten verbunden und dafür findet sich eine sehr bemerkenswerte Parallele bei den Neugriechen. Am Georgentage zünden die Neugriechen ihr Frühlingsfeuer an, und an diesem Tage soll nach ihrem Glauben die Sonnenbraut zum Himmel emporgehoben sein, um sich mit dem Sonnenprinzen zu vermählen. Während sie sich fröhlich dem Festbrauch entsprechend schaukelt, wird sie entrückt, wird mit der Schaukel hinauf gezogen. Das Schaukeln wird dort an diesem Tage, ebenso wie auch bei den Balkanslaven, allgemein geübt, als fröhlicher Brauch, der aber fast den Charakter einer rituellen Notwendigkeit an sich trägt, — wie wir früher bereits gesehen haben. Zu Ehren der Sonnenbraut wird, wie Theodor Bent berichtet, dies Fest am Georgentage gefeiert, ihr zu Ehren flammen die Festfeuer auf den Bergen[1], — und überall schwingen die Schaukeln an dem Tage, da die Sonnenbraut selbst schaukelnd zum Himmel gestiegen sein soll. Hier ist unzweifelhaft deutlich gerade das Schaukeln mit der mythischen Sonnenhochzeit fest verbunden. Der Georgentag, auch sonst bei manchen europäischen Ariern einer der großen Sonnenfesttage, ist hier der Tag der Sonnenhochzeit und ein großer Schaukeltag zugleich. Bei den Russen erschien als solcher Tag das Johannisfest, wo die Sonne angeblich ihrem Verlobten, dem Monde, entgegen fährt und fröhlich tanzt.

Vergegenwärtigen wird uns ferner noch die mehrfach bemerkte Tatsache, daß eine ganze Reihe charakteristischer Bräuche der

[1] Th. Bent, in La Nature, Revue des Sciences (Paris, 11. Mai 1889), S. 382; nach Ernst Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, Glogau, 1893, S. 168.

arischen Sonnenfeste bei der Hochzeitsfeier wiederkehrt, — allem voran der Maibaum, der hier als Brautmaie erscheint; erinnern wir uns daran, daß die Sonnenfeste sich uns nicht nur als große Tanz- und Schaukelfeste, sondern auch als Begattungsfeste erwiesen haben, dann werden wir Schritt für Schritt zu dem Schluß geführt, daß die Hochzeitsfeste der Arier auch den himmlischen Hochzeitsmythus ursprünglich von den Sonnenfesten, resp. Sonnen- und Lebensfesten, von diesen großen hôhgeziten des Jahres, geerbt und überkommen haben. Es ergibt sich uns die gewiß höchst einfache und natürliche Annahme, daß die Lieder von der Hochzeit der jungen neugeborenen Sonne ursprünglich gerade an den Sonnenfesten erklangen, — in jenen, uns nun schon so gut bekannten Zeiten, da man die siegreich aufsteigende Sonne feierte, — vom Frühlingsanfang bis zur Sommersonnenwende hin. Und wenn wir das Bild jener uralten Feste mit ihren Tanz- und Schaukelfreuden, mit ihrer Begattungsfeier und allem, was sonst noch dazu gehörte, uns lebendig zu machen suchen, dann wird es uns ganz deutlich, daß dort und nur dort der Ursprung jener Mythen und Lieder von der himmlischen Hochzeit gesucht werden muß, dann begreifen wir ihren zuerst fast rätselhaften Zusammenhang mit den Tanz- und Schaukelbräuchen, begreifen es, warum die lettischen Tänzerinnen des Frühlingsreigens selbst Sonnentöchter genannt werden; begreifen es auch, wie von dort ausgehend jene himmlische Hochzeit zum Urbild der irdischen, menschlichen Hochzeit werden konnte, was wir als eine feststehende Tatsache betrachten durften.

Wir sahen ja schon oft bei den Sonnenfesten, in ihren Sitten und Bräuchen, ihren mythischen Bildern und Vorstellungen, jenen merkwürdigen Parallelismus zwischen dem Tun der Sonne und dem Tun der Menschen hervortreten. Die Sonne tanzt und die Menschen tanzen, die Sonne springt und dreht sich und die Menschen springen und drehen sich, die Sonne schaukelt und die Menschen schaukeln, die Sonne badet und die Menschen baden, die Sonne brennt und die Menschen brennen ihre Feuer, Fackeln und Maibäume usw. Fast mit Notwendigkeit ergibt sich als himmlisches Gegenstück zur Begattungsfeier, die die menschliche

Jugend in dieser Zeit ursprünglich unzweifelhaft übte, daß auch die junge Sonne zu dieser Zeit sich begattete, ihre Hochzeit am Himmel feierte. Alles menschliche Tun dieser Zeit ist an den Himmel, auf die Sonne gewissermaßen projiziert, — wie sollte dieser Gipfelpunkt der irdischen Festlust da droben fehlen? Und ausdrücklich wird ja noch von Slaven und Neugriechen die Sonnenhochzeit in die bekannte Sonnenfestzeit verlegt, — auf den Georgentag oder den Johannistag, das Frühlingsfest oder die Sonnenwende, wie auch das Hochzeitsfest der Hera, die heilige Hochzeit, zur Frühlingszeit gefeiert wurde, ebenso auch Ariadnes Hochzeit; die Hochzeit der Juno nach Roschers recht einleuchtender Vermutung im Juni. Denken wir uns diese Vorstellung als die alte und ursprünglich allgemein herrschende, dann werden alle Zusammenhänge klar, die Beziehung der himmlischen Hochzeit zur irdischen, zum Tanzen und Schaukeln und all den anderen Sitten und Bräuchen und Vorstellungen der Sonnenfeste.

Es steigt eine uralte Zeit vor uns auf, in welcher die Arier ihre Sonnenfeste fort und fort mit Tanzen, Schaukeln, Baden, Feueranzünden, Schmausen und den frei geübten Freuden der Liebe feierten, — eine Zeit, die wohl beträchtlich weit hinter jener Epoche zurück liegt, wo die asiatischen Arier sich von den europäischen trennten. In dieser Zeit sang man während der Sonnenfeste, dieser alten hôhgeziten, von der Liebe und Hochzeit der Sonne mit dem Morgenstern und Abendstern, mit dem Monde oder sonst einem himmlischen Lichtgott, — und damals konnte es auch keinen Anstoß erregen, wenn die e i n e Sonnentochter sich mit z w e i Gatten vereinigte. Die tanzenden, schaukelnden, sich in Liebe umarmenden Festgenossen verklärten ihr Tun und Treiben durch die himmlischen Vorgänge, von denen sie sangen, — durch das, was sie von Sonne, Mond und Sternen erzählten. Ja, sie wähnten wohl, das himmlische Drama selbst darzustellen, und darum wohl nannten die Letten die Tänzerinnen der Sonnenfestzeit geradezu Sonnentöchter oder Sonnenmädchen, wie die himmlische Braut da oben, die tanzende schaukelnde junge Sonne genannt ward. Und sie glaubten, daß all ihr festlich-fröhliches Tun die Lebenskraft in der Natur, in

der Vegetation, unter Tieren und Menschen erneuere und kräftige. Das gab diesem Tun erst seine höhere Bedeutung, das war seine feste Stütze, der magisch-kultliche Hintergrund. Doch im Laufe der Zeit, je fester und heiliger die Bande der Ehe wurden, um so mehr dürften sich die sexuellen Freuden der Sonnenfesttage eingeschränkt haben, um so bestimmter dürfte eine stellvertretende Übung des alten Brauches eingetreten sein, eine Art ritueller Liebesvereinigung, während es im übrigen bei einer bloßen Andeutung des einstigen Tuns verblieb oder in lockeren Liedern und Scherzen die alte Freiheit noch weiterlebte. In sinnigem oder scherzhaftem Brauch wurden jetzt zeitweilige Liebespaare mit einander verbunden, deren Rechte und Pflichten, großenteils nur noch in dauernder Tanzgemeinschaft bestanden. Jene Feste, bei denen meist recht primitive Freiheit gewaltet hatte, wurden im Laufe der Zeit mehr und mehr willkommene Gelegenheiten für die Anknüpfung und Festigung zarterer Beziehungen, aus denen sich dann in der Folge vielfach eheliche Bündnisse entwickeln mochten.

Der Sang von der himmlischen Hochzeit aber löste sich mehr und mehr von der Sonnenfestzeit los, um mit der irdischen Hochzeitsfeier, die nicht an diese Zeit gebunden war, immer fester zu verwachsen. Einst das Festlied in den hôhgezîten des Jahres, die sich uns auch als allgemeine Begattungsfeste darstellen, — wurde es zum Festlied der Einzelhochzeit, die so von dem verklärenden Schimmer der himmlischen Hochzeit bestrahlt erscheint.

DIE DIOSKUREN.

IN dem Drama der himmlischen Hochzeit sind uns bei den Letten wie bei den Indern ein paar göttliche Personen mehrfach mitbeteiligt entgegen getreten, die mit einander augenscheinlich verwandt eine speziellere Betrachtung verdienen. Ich meine natürlich die lettischen Gottessöhne, die indischen Açvinen, denen, wie wir bald sehen werden, auch die griechischen Dioskuren entsprechen.

Wir haben die lettischen Gottessöhne bald gemeinsam, bald einzeln als Freier der Sonnentochter auftreten sehen. Das erstere darf wohl als das ältere gelten, da die gemeinsam die Sûryâ freienden Açvinen so merkwürdig entsprechen. Eine spätere Zeit, die an derartigem Verhältnis Anstoß nahm, mochte die Einzahl eintreten lassen. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, diesen Anstoß fortzuschaffen, indem man nämlich den beiden Gottessöhnen nun auch statt einer vielmehr zwei Sonnentöchter zugesellt. Auch diese Art, die Sache zu fassen, haben wir bereits in einem Liede kennen gelernt, und sie tritt auch sonst noch bisweilen hervor. So sagt z. B. ein lettisches Lied [1]:

> In dem Meere brennen Lichter
> Zwei auf hohen goldnen Leuchtern,
> Sitzen dort zwei Sonnentöchter,
> Goldne Kronen in den Händen.

Die beiden Lichter sind offenbar von den beiden Gottessöhnen angezündet, zu denen hier zwei Sonnentöchter gehören, während in der litauischen Variante dieses Liedes, die ich früher angeführt

[1] Bei Mannhardt a. a. O., Lied 52 (Ulmann 470).

habe, die beiden Gottessöhne mit ihren zwei Lichterchen auf nur eine Sonnentochter harren. Ebenso ist es auch in einer anderen litauischen Variante[1].

Ich glaube, wir können nicht daran zweifeln, daß Mannhardt Recht hat, wenn er in den beiden Gottessöhnen den Morgenstern und den Abendstern erkennt. Es ergibt sich dies fast von selbst, wenn wir die hierhergehörigen lettischen Lieder zusammenstellen. Wenn es z. B. in einem derselben[2] heißt, der Morgenstern sei hingelaufen, nach der Sonnentochter zu spähen, in einem anderen aber, Gottes Sohn spähe nach der Sonnentochter, so ergibt sich der Schluß, daß mit dem Gottessohn eben der Morgenstern gemeint ist. Noch deutlicher ist die Sache, wenn es in dem einen Liede heißt, der Mond habe dem Morgenstern die verlobte Braut genommen, während in einem anderen der Mond dem Gottessohne die Sonnentochter raubt[3]. Daß Morgenstern und Abendstern im Grunde identisch sind, ist eine verhältnismäßig späte Erkenntnis. Man faßte die beiden so ganz ähnlichen Erscheinungen in alter Zeit als ein Paar ganz gleichartiger Brüder, resp. Zwillingsbrüder. Als solche können sie dann in den mythischen Erzählungen auch zusammen handelnd auftreten, obgleich sie in der Natur nie zusammen erscheinen. So freien sie zusammen, so tanzen sie zusammen mit den Sonnentöchtern, so

[1] Bei Mannhardt Lied 52 (Sprogis 313). — Möglich ist es übrigens auch, daß das Schwanken in der Zahl der Gottessöhne, wie es die lettischen Lieder bieten, bis in die Urzeit zurückreicht und also eine ältere Art der Vorstellung repräsentiert, der gegenüber die absolut feste Zweiheit der Açvinen und Dioskuren etwas Jüngeres wäre, das aber doch schon in gewissen Teilen des Urvolkes zur Urzeit bestanden haben müßte. — Es erscheint bei den Letten auch eine Mehrzahl von Gottessöhnen. Wenn es z. B. in einem Liede heißt, daß die Gottessöhne mit den Gottestöchtern (= Sonnentöchtern) tanzen, dann liegt offenbar solche Mehrzahl vor (vgl. Mannhardt Lied 80). Zu dem einen Morgenstern braucht nicht durchaus immer nur der eine Abendstern hinzuzutreten, es kann auch das ganze Sternenheer an dem Tanze teilnehmen. Möglich ist auch, daß wir dabei, wenigstens zugleich, an die irdischen Festteilnehmer zu denken haben, wie ja die tanzenden Mädchen der lettischen Sonnenreigen zweifellos als „Sonnentöchter" bezeichnet werden.

[2] Bei Mannhardt Lied 63.

[3] Bei Mannhardt die Lieder 71, b und 72.

zünden sie zusammen zwei Lichterchen auf dem Meere an. Auch in diesen Lichtern erkennen wir natürlich die beiden Sterne.

Als bemerkenswerte Eigentümlichkeit erscheint das Fahren oder Reiten der Gottessöhne. Der Gottessohn fährt mit grauen Rößlein [1]:

> Warum stehen die grauen Rosse
> An der Haustür der Sonne?
> Es sind des Gottessohnes graue Rosse,
> Der freit um die Tochter der Sonne.

Daß er aber auch reitet, sehen wir aus anderen Liedern. So aus einem, wo man den Gottessohn droben am Himmel sein Rößchen satteln sieht. In einem anderen Liede kommen die Gottessöhne auf schweißtriefenden besattelten Rößchen herbei und lassen dieselben in ihre goldene Koppel hinein. Wieder wo anders hören wir, daß der Schmied am Himmel dem Gottessohne Sporen geschmiedet habe. Also auch hier erscheint derselbe als Reiter. Nur vereinzelt werden Morgenstern und Abendstern selbst des Mondes Rößchen genannt [2].

Wenn wir sonst nach charakteristischen Zügen dieser Gottessöhne fragen, so erscheint mir beachtenswert 1. der Umstand, daß sie mehrfach als Retter oder Helfer erscheinen; 2. daß sie mehrfach zu dem Wasser, dem Meere in Beziehung stehen.

Wir kennen bereits das Lied:

> Die Sonnentochter watete im Meere,
> Man sah nur noch das Krönchen,
> Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
> Rettet der Sonne Leben.

Also die Gottessöhne erscheinen hier als Retter und speziell als Retter aus Wassernot. Die Sonnentochter oder Sonne ist es, die gerettet wird. Sie rudern rasch herbei und retten das Leben der Ertrinkenden.

Als Helfer erscheinen sie auch z. B. in dem folgenden Liede [3]:

---

[1] Bei Mannhardt Lied 42 (nach Bielenstein).

[2] Vgl. der Reihe nach bei Mannhardt a. a. O. die Lieder 83 (nach Bielenstein); 45 (Sprogis 298); 82 (nach Bielenstein); 36 (Sprogis 313); 46 (Sprogis 314).

[3] Bei Mannhardt Lied 57 (Sprogis 303).

Johannchen zerschlug die Kanne,
Auf einem Steine sitzend,
Der Gottessohn bebänderte sie
Mit silbernen Dauben.

Johannchen ist das personifiziert gedachte Johannisfest, die Sommersonnenwende; die goldene Kanne, die auch sonst noch öfters vorkommt, ist die Sonne. Zu Johannis wird sie zerschlagen, insofern sie ihren siegreichen Lauf zurückwenden muß; aber der Gottessohn schafft, daß sie dabei nicht zu großen Schaden leidet.

In Beziehung zum Meere sahen wir die Gottessöhne nicht nur indem sie darauf rudern und die Sonne retten, sondern auch indem sie Lichter auf demselben anzünden. Auch heißt es in einem Liede[1], daß die Gottessöhne, um die Sonnentochter freiend, in der Mitte des Meeres einen Haufen — d. h. wohl eine Insel — aufgeworfen hätten.

Sonst wird von den Gottessöhnen noch ausgesagt, daß sie weiß seien, d. h. glänzend[2]:

Weiß waren des Herren Söhne,
Die meine Kraft niederzogen,
Aber noch weißer die Gottessöhne,
Die mir die Kraft gegeben haben.

Neben den Hochzeitsmythen sind dies die wesentlichsten Züge, aus denen sich das Bild der Gottessöhne zusammensetzt, und es ist wirklich überraschend, wieviel Ähnlichkeit dasselbe mit dem Bilde der indischen Açvinen besitzt.

Zunächst gleich der Name. Die Açvinen werden divó nápâtâ genannt, d. h. Söhne des Himmels oder Söhne des Dyâus, was, wie wir bereits gesehen haben, ganz der lettischen Bezeichnung dēwa deli, litauisch dēwo sunelei, entspricht. Sie heißen Açvinâu, d. h. die mit Rossen Versehenen, und offenbaren also auch in dieser Bezeichnung eine Eigenschaft, die wir bereits als eine wesentliche bei den lettischen Gottessöhnen kennen gelernt haben. Man hat ihren Namen wohl auch durch „Ritter" wiedergegeben, indessen

[1] Bei Mannhardt Lied 56. — Der Gottessohn reicht der Sonnentochter die Hand über das große Wasser (Daugawa); vgl. Lied 42 (nach Bielenstein).

[2] Bei Mannhardt a. a. O., Lied 88 (Sprogis 302).

ist das nicht ganz korrekt. Er besagt nur „die mit Rossen Versehenen“, und als solche erscheinen sie in erster Linie fahrend, auf schnellem Wagen, der von adlergleichen, geflügelten, goldbeschwingten Rossen gezogen, täglich den Luftraum durcheilt, schnell wie der Gedanke, ja schneller noch als dieser. Bisweilen fahren sie übrigens auch auf ihrem Wagen ohne Roß und ohne Zügel — eine Steigerung des Wunderbaren.

Den Wagen der Açvinen besteigt Sûryâ, die Tochter des Sonnengottes, willig und läßt sich von ihnen als Gattin in ihr Heim führen. Sie hat die Açvinen sich erkoren. Die Bezeichnung dieser mythischen Jungfrau als Tochter der Sonne (sûryasya duhitâ) entspricht genau dem lettischen Namen der Sonnentochter (Saules meita). Die Açvinen sind Freier und Gatten der Sûryâ, in anderen Liedern aber auch Freiwerber bei derselben für einen Dritten, stehen also zur Sûryâ ganz in demselben Verhältnis, wie die lettischen Gottessöhne zu der Sonnentochter.

Wenn wir sonst nach den charakteristischen Eigenschaften der Açvinen fragen, so erscheinen sie durchaus und sehr ausgeprägt als rettende und helfende Götter, speziell in ihrer berühmtesten Tat als Retter aus Wassersnot, — Züge, die wir auch bei den lettischen Gottessöhnen nachgewiesen haben, nur daß dieselben bei den verwandten indischen Göttern sehr viel stärker hervortreten.

Eine große Reihe von hülfreichen Wundertaten wissen die Lieder des Rigveda wieder und immer wieder von den Açvinen zu preisen. So retteten sie einst den weisen Atri, der durch die List seiner Feinde samt den Seinigen in einen glühend heißen Schlund geraten war. Er fleht zu den Açvinen, und mit ihren Flügelrossen durch die Luft eilend nahen die Zwillingsgötter und retten die Bedrängten. Den altgewordenen Cyavâna machen sie wieder jung und schenken dem Seher Kali neue Jugendkraft. Sie ziehen den Vandana aus der Falle, in die er geraten war, und setzen der lahmen Viçpalâ ein neues Bein an. Dem Pedu schenken sie ein herrliches, schnelles, weißes Roß, dem Vimada verhelfen sie zu einer schmucken Maid, der Frau eines Eunuchen zu einem Manne, wie sie auch die alternde, ledig gebliebene Ghoshâ noch mit einem Gatten beglücken. Sie befreien die Wachtel

aus des Wolfes Rachen, spenden dem Kakshivant auf wunderbare Weise reichen Segen, machen Blinde sehend, heilen, was schadhaft ist, und wirken als freundliche, hülfreiche Ärzte. Vor allem aber ist es *eine* Wundertat, die am häufigsten von ihnen berichtet und als ihr größtes Werk in manchen Liedern geschildert und verherrlicht wird. Das ist die Rettung des *Bhujyu* aus Wassersnot[1]. Ihn hatte angeblich sein Vater Tugra bösen Sinnes mitten im Meere im Stiche gelassen. Der Unglückliche ist dem Verderben nah, da fleht er zu den jugendlichen Zwillingsgöttern, den Açvinen, und siehe da, sie erscheinen nach alter Art auf ihrem Wagen, von roten Flügelrossen gezogen. Sie retten ihn, sie helfen ihm hinein in das von hundert Rudern bewegte Fahrzeug, und durch den Luftraum führt ihn das Schiff glücklich nach Hause.

In dieser Erzählung steht den hülfreichen Açvinen neben ihrem Wagen auch ein Schiff zu Gebote, das uns sogleich an jenes Boot der lettischen Gottessöhne erinnert, mit welchem sie die ertrinkende Sonne retten. Es läßt sich vermuten, und ich halte es für wahrscheinlich, daß auch in der Geschichte von Bhujyu ein alter Sonnenmythus, ein Mythus von der Rettung der ertrinkenden Sonne steckt, wie in dem analogen Werk der lettischen Gottessöhne. Auf indischem Boden ist das aber jedenfalls verwischt und verdunkelt; hier erscheint Bhujyu nur als eine mythische Person männlichen Geschlechtes, die von den Açvinen solchergestalt aus der Wogen Schwall gerettet wird[2].

Eine andere Rettung aus dem Wasser vollführen die Açvinen an Rebha. Ihn hatten böse Feinde verwundet und gefesselt ins Wasser geworfen, ihn darin verborgen gehalten. Zehn Tage und zehn Nächte liegt er dort, von der Flut umspült, da kommen die Açvinen, holen den schon Verstorbenen aus dem

---

[1] Zahlreiche Stellen des Rigveda, die von der Rettung des Bhujyu handeln, sind zusammengestellt bei *Myriantheus*, Die Açvins, S. 158—161.

[2] Auch L. Myriantheus in seinem Buche „Die Açvins oder arischen Dioskuren", S. 168, sieht in der Rettungsgeschichte des Bhujyu einen alten Sonnenmythus, doch wesentlich anders als ich denselben fassen möchte.

Wasser heraus und schenken ihm durch ihre Wunderkraft neues Leben[1].

Daß die Açvinen Lichtgötter sind, unterliegt keinem Zweifel. Darin sind die Inder und die europäischen Forscher durchaus einig. Mehr Schwierigkeit aber hat die Frage verursacht, welche himmlische Lichterscheinung speziell diese Götter repräsentieren.

Nach der Anschauung der Inder sind die Açvinen die Ersten am Morgenhimmel. Sie geleiten das Tageslicht herauf. Die indische Theologie bezeichnet als die Zeit, in welcher die Açvinen walten, die Stunden von Mitternacht an bis zum Siege des Sonnenlichtes, — also die Zeit, in welcher das Licht allmählich das Dunkel bezwingt, die Morgendämmerung. Aber sie sind stets ein Paar, untrennbar verbunden, und keine Erscheinung des Morgenhimmels rechtfertigt diese Bezeichnung. Allerdings ist in neuerer Zeit ein Versuch der Erklärung in diesem Sinne gemacht worden. Anschließend an die eben entwickelte indische Doktrin von der Zeit der Açvinen hat ein Schüler Martin Haugs, der Grieche L. Myriantheus, in einer besonderen Arbeit den Versuch gemacht, das indische Götterpaar als das Zwielicht zu deuten[2]. Indessen kann ich diesen Versuch nicht für gelungen halten. Die Konstruktion ist eine ganz künstliche und hat nach meiner Meinung keinerlei Wahrscheinlichkeit für sich. Niemand erkennt in dem Zwielicht ein Paar, eine Doppelerscheinung, die der Vorstellung von den Açvinen entsprechen könnte. Wenn sich auch allenfalls der Gedanke durchführen läßt, daß wir in dem Zwielicht ein Zwiefaches, zwei Elemente, Dunkel und Licht, unterscheiden können, so entspricht dies doch keineswegs der Açvinen-Vorstellung. Dunkel und Licht, die zwei Elemente des Zwielichts, ringen und kämpfen mit einander, bis eines das andere besiegt. Die Açvinen dagegen sind beide ganz gleicher Natur, einer vom anderen nicht zu unterscheiden, beide Götter des Lichts, Licht- und Hülfebringer.

---

[1] Eine Reihe von Stellen des Rigveda, die von der Rettung des Rebha handeln, s. bei Myriantheus a. a. O., S. 170. 171.

[2] L. Myriantheus, Die Açvins oder arischen Dioskuren, München 1876.

Ebensowenig kann es befriedigen, wenn Lassen[1] die Açvinen für die der Morgenröte voraus eilenden Lichtstrahlen erklärt. Warum sollten diese als ein Paar gedacht sein? Das wäre doch völlig unpassend. Nur eine Pluralität könnte da am Platze sein. Noch weniger aber leuchtet die Ansicht Max Müllers ein, der die Açvinen für Tag und Nacht hält, im Anschluß an eine auch bei den Indern vertretene Ansicht. Denn schon die späteren Inder waren sich keineswegs klar über das ursprüngliche Wesen der Açvinen und keineswegs unter einander einig über diese Frage[2]. Auch die Ansicht von Miller und Ludwig, nach welcher wir in den Açvinen Sonne und Mond zu erkennen hätten[3], findet sich schon bei den Indern vertreten.

Das Richtige trifft, wie ich nicht zweifle, eine andere Ansicht, welche schon früh von hervorragenden Forschern vertreten worden ist[4], lange bevor man die lettischen Sonnenlieder kannte, welche derselben jetzt die festeste Stütze verleihen, — die Ansicht nämlich, nach welcher wir in den beiden Açvinen Morgenstern und Abendstern zu erkennen haben.

Allerdings scheint dieser Auffassung manches Bedenken entgegen zu stehen. Es ist zunächst dagegen bemerkt worden, daß Morgenstern und Abendstern in Wahrheit kein Paar, sondern identisch sind. Aber dieser Einwand wiegt nicht schwer, denn die Erkenntnis dieser Identität ist dem Altertum erst verhältnismäßig spät aufgegangen, lange nachdem jene Mythen gebildet waren. Bei den Griechen soll zuerst Pythagoras dieselbe erkannt und bekannt gemacht haben. Nach anderen war es Parmenides.

[1] Lassen, Indische Altertumskunde, I, S. 762.

[2] Nach Yâskas Angabe hielten einige Erklärer die Açvinen für Himmel und Erde, andere für Tag und Nacht, noch andere für Sonne und Mond, und wieder andere für zwei fromme Könige (Nir. 12, 1). Keine dieser Erklärungen ist irgendwie überzeugend. Vgl. auch Myriantheus a. a. O., S. 23.

[3] Vgl. dazu A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. III, S. 390 ff. Hillebrandt selbst entscheidet sich für keine bestimmte Ansicht.

[4] So von Benfey in seinem Glossar zum Sâmaveda; desgl. von Welcker in seiner Götterlehre, I, S. 606, der auch die Dioskuren ganz richtig ebenso erklärt.

Für die mythenbildende Zeit kommt das jedenfalls nicht in Betracht. Mehr schon bedeutet der Einwurf, daß Morgen- und Abendstern niemals als ein Paar erscheinen, geschweige denn beide in der Morgenfrühe walten, während die Açvinen doch ein untrennbares Paar und vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, an jene Zeit gebunden sind. Das scheint in der Tat nicht zusammen zu stimmen. Diese Schwierigkeit aber löst uns in sehr befriedigender Weise die vergleichende Betrachtung der lettischen Lieder. Hier sehen wir Morgenstern und Abendstern vielfach einzeln auftreten, dann aber auch fest zu einem Paare verbunden, als die Gottessöhne. Als Paar, gleichzeitig, zünden sie zwei Lichter auf dem Meere an, als Paar freien und heiraten sie die Sonnentochter usw., ohne Rücksicht auf das natürliche Phänomen [1]. Die Gleichartigkeit ihrer Erscheinung machte sie zu einem Paare, und die mythenbildende Phantasie operierte mit diesem Paar einigermaßen frei in ihren Erzählungen. Bei den Indern ist diese Entwicklung nur offenbar noch um einen Schritt weiter fortgegangen. Die beiden sind zu einem untrennbaren Paare verschmolzen und ihre ursprüngliche Natur als Morgen- und Abendstern ist vergessen oder doch ganz verdunkelt. Sie gelten nun nicht mehr als zwei Sterne, sondern allgemein als zwei Lichtgötter, die vor Sonnenaufgang walten, also zu der Zeit, die dem Bedeutenderen von beiden, dem Morgenstern, von Anbeginn zu eigen war.

Ich glaube, daß diese Erklärung durchaus befriedigen muß und der Myriantheusschen Ansicht wie auch den übrigen Erklärungsversuchen weit überlegen ist. Wir lernen daraus zugleich, daß wir nicht bei jeder mythologischen Person, auch wo es sich um Naturgötter handelt, nach einem noch jetzt unmittelbar adä-

[1] Vielleicht ist das zu stark ausgedrückt, vielleicht dachte man sich auch Morgenstern und aufgehende Sonne, Abendstern und untergehende Sonne als zusammengehörende Paare, — da aber jene Sterne zwei waren, die Sonne doch immer nur ein und dieselbe blieb, ergab sich die Vermählung der einen Sonne mit den zwei Sternen. Morgenrot und Abendrot leuchten beide dem Fest einer himmlischen Hochzeit, — am Morgen vermählt sich die Sonne mit dem Morgenstern, am Abend mit dem Abendstern.

quaten Naturphänomen suchen dürfen. Auch mythologische Gestalten haben ihre Geschichte, und was spätere Dichtung und Sage aus ihnen gemacht hat, stimmt oft nicht ganz zu dem Naturbilde, dem sie ihre Entstehung verdanken. Wir könnten uns nur freuen, wenn in jedem derartigen Falle durch vergleichende Betrachtung der Mythen eines verwandten Volkes die Geschichte dieser Gestalten, ihr verdunkelter Ursprung in solcher Weise aufgehellt werden könnte, wie es in dem Falle der Açvinen durch die lettischen Gottessöhne geschieht. Völlig unzweifelhaft aber wird die ursprüngliche Identität dieser beiden Götterpaare durch die vollkommen übereinstimmende Rolle, welche dieselben in der himmlischen Hochzeitsgeschichte spielen, — wie solches von mir ja bereits früher zur Genüge dargetan worden ist.

Aber wir können zum Glück noch weiter gehen. Die indischen Götter weisen uns weiter, nach Griechenland, wo uns ein augenscheinlich nahe verwandtes himmlisches Paar entgegentritt, — die Dioskuren.

Die Verwandtschaft zeigt sich auch hier schon in dem Namen, denn Dioskuren, Söhne des Zeus (*Διὸς κοῦροι*), entspricht genau der Bezeichnung der indischen Açvinen als Söhne des Dyâus (divo napâtâ), welchem Namen wir schon früher auch den lettischen der Gottessöhne (lett. dēwa deli, lit. dēwo sunelei) als gleichbedeutend an die Seite gestellt haben. Was aber wichtiger ist, auch das Wesen der Dioskuren stimmt in so auffallender Weise mit demjenigen der Açvinen überein, daß die Verwandtschaft dieser beiden Götterpaare schon früh erkannt und wohl von allen kompetenten Forschern anerkannt ist.

Auch die Dioskuren sind unzweifelhaft Lichtgötter wie die Açvinen, — ein Zwillingspaar von Lichtgöttern, welches in der griechischen Mythologie ebenso einzig dasteht wie in der indischen das Paar der Açvinen. Auch die Dioskuren stehen in engster, fast untrennbarer Verbindung mit ihren Rossen und könnten daher auch geradezu als „Açvinâu" bezeichnet werden, die mit Rossen Versehenen. Sie erscheinen als Helfer den in der Schlacht Bedrängten zu Pferde, auf strahlend weißen Rossen leicht dahin schwebend. Ihre Rosse Xanthos und Kyllaros gehören zu den

berühmtesten der griechischen Sage, sie wurden von Dichtern und Künstlern viel gefeiert. Auch die bildende Kunst stellt die Dioskuren meist mit ihren Pferden dar, „entweder neben ihnen stehend oder auf ihnen reitend oder sie bändigend, wie in der berühmten Gruppe auf dem Quirinal, oder endlich als *Χρυσάρματοι* d. h. mit dem Kriegsgespann und als Wagenlenker"[1]. Sie sind also Reiter und Wagenfahrer, gerade so wie auch die lettischen Gottessöhne.

Auch die Dioskuren sind rettende, hülfreiche Götter, *θεοὶ σωτῆρες*, gerade so wie die Açvinen, — ein Zug, der auch den lettischen Gottessöhnen nicht mangelte, wenn er auch dort beschränkter erscheint und primitiveren Charakter trägt. Die Dioskuren erscheinen als Retter zu Lande und zu Wasser. Im Augenblicke der höchsten Gefahr sind sie plötzlich mit wunderbarer Schnelligkeit da, schießen aus lichter Himmelshöhe herab und bringen Hülfe, — und diese wunderbare Schnelligkeit ist für sie ebenso charakteristisch wie für die Açvinen, deren Wagen ja geradezu „gedankenschnell" genannt wird. Zu Lande erscheinen die Dioskuren namentlich als Helfer im Schlachtgewühl, und ist mit ihrer Hülfe die Schlacht gewonnen, dann wissen sie auch die Siegesbotschaft augenblicklich, mit Blitzesschnelle überallhin zu verbreiten. Von mancher berühmten derartigen Rettung in der Schlacht wußte das Altertum zu erzählen. So von der Rettung der italischen Lokrer in dem blutigen Kampfe mit den Krotoniaten am Flusse Sagra; von der Schlacht bei Plataeae gegen die Meder, von der der Römer gegen die Tusculaner und Tarquinier am See Regillus u. dgl. m.[2] Bei solcher Rettung in der Schlacht offenbaren sich die Dioskuren als streitbare, kriegerische Götter. Dasselbe läßt sich von den Açvinen sagen. Auch sie sind streitbar und kriegerisch, auch sie helfen ihren Verehrern in den Schlachten, beschützen sie vor der Gewalt der Feinde, wie solches an gar manchen Stellen des Rigveda gepriesen wird[3]. Dabei wird auf manche, offenbar berühmt gewordene Rettung in der Schlacht

[1] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., II, S. 101.
[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 99. 103. 106; Myriantheus a. a. O., S. 110. 111.
[3] Vgl. die Zusammenstellung bei Myriantheus a. a. O., S. 105—108.

angespielt; z. B. wenn es im Rigveda (8, 8, 21) heißt: „Helfet uns, o Açvinen, zum Gewinn der Schlacht mit derselben (Hülfe), mit der ihr einstmals im Entscheidungskampfe dem Trasadasyu geholfen habt!" — Wo anders heißt es, daß die Açvinen den Çaryâta im großen Kampfe beschützt hätten. Auch Patharvan und Kriçânu erscheinen als ihre Schützlinge im Kampf[1]. Bisweilen ist diese Hülfe eigentümlicher, naiver Art, — so z. B. wenn es heißt, daß die Açvinen der lahmen Viçpalâ im Kampfe halfen, indem sie ihr ein ehernes Bein ansetzten.

Aber auch von der Schlacht abgesehen, wird von den Dioskuren, wie von den Açvinen, manche rettende Tat erzählt. So sollen sie z. B. ihren Schützling, den Dichter Simonides, gerettet und gerächt haben. Simonides hatte in einem Gedicht auf den Aleuaden Skopas vieles zum Lobe der Dioskuren gesagt. Skopas zahlte ihm nur die Hälfte des bedungenen Lohnes, indem er sagte, die andere Hälfte werde er wohl von den Dioskuren erhalten. Beim Mahle mit Skopas und dessen Sippe sitzend wird Simonides plötzlich herausgerufen, da ihn zwei Jünglinge zu Pferde zu sprechen wünschten. Er geht hinaus und sieht sich nach den Jünglingen um, da stürzt hinter ihm der Saal zusammen und begräbt den Skopas mit der ganzen Gesellschaft. Jene Jünglinge aber waren die Dioskuren gewesen[2].

Wenn es heißt, daß Phormio, der Stratege der Krotoniaten in der schon erwähnten Schlacht, von den Dioskuren gastlich aufgenommen und von seinen Wunden geheilt worden sei, so erinnert uns das an die bekannten Heilungswunder der Açvinen. Und daß in der Tat die Dioskuren, ebenso wie die Açvinen, für heilende, ärztliche Götter gehalten wurden, dafür spricht auch der Umstand, daß als Symbol derselben mehrfach die Schlange erscheint, die wir als Symbol der Gottheiten der Heilkunst kennen[3].

[1] Vgl. RV 1, 112, 17 und 21. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 103.

[3] So haben sie auf lakonischen Silbermünzen zum Zeichen eine Diota mit einer Schlange auf deren Bauch, neben den Sternhüten, oder zwei schlangenumwundene Urnen mit der Inschrift *Λακεδαιμονίων*. „Auf einem peloponnesischen Basrelief ist zwischen den Dioskuren mit ihren Pferden eine kleine Ara, worauf etwas Pyramidales; oben ein konischer Hut, um

Indes vor allem werden die Dioskuren als Helfer und Retter in der Wassersnot gepriesen und angerufen. Es gab nur wenige Häfen, Inseln und Küsten in Griechenland, wo sie nicht in dieser Eigenschaft verehrt wurden [1]. Eine schöne Schilderung solcher Rettung führt uns der homerische Hymnus auf die Dioskuren vor. Da heißt es, daß Leda dem Zeus die Dioskuren geboren habe als Retter für die erdbewohnenden Menschen und die schnellfahrenden Schiffe, wenn auf dem Meer die winterlichen Stürme sie bedrängen. Da besteigen die Schiffer die Höhe des Steuerbords und beten und rufen nach den Söhnen des großen Zeus, indem sie ihnen weiße Lämmer opfern. Der gewaltige Wind und die Woge des Meeres setzen schon den Zufluchtsort der Verzweifelnden unter Wasser, — da plötzlich erscheinen die Dioskuren, mit rötlichen Flügeln durch den Äther schießend, besänftigen Wind und Sturm und glätten die Wogen des Meeres. Und es freuen sich die aus der argen Not Geretteten.

Wer erkennt nicht die Ähnlichkeit zwischen dieser Schilderung und der Rettungstat der Açvinen an Bhujyu: die höchste Not des in den Meereswogen dem Untergang Nahen, das Flehen zu dem lichten Zwillingspaar der Himmelssöhne, das plötzliche Erscheinen derselben, die Rettung. Selbst die rötlichen (oder gelben, bräunlichroten) Flügel, mit denen sie herbeieilen [2], finden ihr Analogon im Rigveda, wo es heißt, daß die Açvinen zur Rettung des Bhujyu mit rötlichen (gelben, bräunlichen) Flügelrossen sich nahten [3]. Eine sehr lebendige Schilderung solcher Rettung aus Wassersnot durch die Dioskuren findet sich auch bei Theokrit (XXII, V. 1—22). Auch hier bezeichnet der Dichter sie als „die Retter der Menschen in höchster Gefahr“ [4].

Sie zeigen wohl auch dem vom Sturme bedrängten Schiff ihre

---

den sich von beiden Seiten eine Schlange ringelt.“ Auf einem griechischen Basrelief im Museo Pio-Clementino in Rom sehen wir die Dioskuren mit Asklepios und Hygiea zusammen dargestellt, davor eine Gruppe von Verehrern. S. die Nachweise bei Myriantheus a. a. O., S. 113. 114.

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.

[2] *ξουθῇσι πτερύγεσσι.* [3] RV I, 117, 14 (vibhir ṛjrebhir açvāih).

[4] V. 6 *ἀνθρώπων σωτῆρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων.*

Ankunft durch Licht am Maste an. Das ist das sog. St. Elmsfeuer, „welches im Dunkel der Nacht oder des Ungewitters auf den Speeren der Soldaten und an den Segelstangen und anderen Spitzen der Schiffe sich zu zeigen pflegt“ [1]. Der Glaube an diese Erscheinung, diese Epiphanie der Dioskuren im St. Elmsfeuer war nach Preller wohl ein alter und namentlich zur See allgemein verbreiteter. Wenn zwei Flämmchen neben einander erschienen, dann hielten die Alten dies für ein heilvolles Zeichen. Das waren dann die beiden Dioskuren, die auch hier durchaus als ein untrennbares Paar auftraten. Dagegen galt ein einzelnes solches Flämmchen für verderblich. Das wurde Helena genannt [2]. Die Doppelflammen nannte man wohl die Sterne der Dioskuren (ἀστέρες oder ἄστρα), und dies führt auch weiter zur Erörterung der Frage nach der ursprünglichen Bedeutung dieser Götter.

Die Vergleichung der unbestreitbar verwandten, ursprünglich identischen Açvinen, sowie der lettischen Gottessöhne, muß uns natürlich auch in den Dioskuren Morgenstern und Abendstern vermuten lassen. Diese Ansicht finden wir auch bei hervorragenden Spezialforschern auf dem Gebiete der griechischen Mythologie vertreten, so namentlich bei Welcker in dessen Götterlehre (I, S. 606 ff.). Dagegen sind andere, wie Preller, hier freilich anderer Meinung. Preller sieht in den Dioskuren mehr allgemeine „Götter des Lichts in seiner Wandelbarkeit zwischen Aufgang und Untergang, strahlendem Glanze und nächtlicher Verdunkelung, sowohl in dem Wechsel des Tages als in dem des Jahres und der siderischen und atmosphärischen Erscheinung“. Oder er nennt sie auch streitende Götter des Lichtes, im Gegensatz zu dem Lichtgott Apollon, der die „auf göttlichem Grunde beruhende Tatsache der Erscheinung (des Lichtes)“ repräsentiert [3]. Solch allgemeinere Bedeutung haben sie im Laufe der Zeit zum Teil wohl erlangt, und niemand wird behaupten können, daß sich in den Dioskuren die Erscheinung von Morgen- und Abendstern alsbald deutlich erkennen lasse. Dennoch glaube ich, daß wir bei sorgfältiger Prüfung der Frage zu dem Resultat gelangen, daß

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 105. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 91 und 94.

diese beiden Götter in der Tat ursprünglich Morgen- und Abendstern repräsentierten, wenn auch dieser ihr Charakter bereits vielfach verwischt und verdunkelt ist. Die Vergleichung ist bei dieser Betrachtung unsere Hauptstütze, denn an der ursprünglichen Identität der Dioskuren und der Açvinen kann nicht gezweifelt werden, ebensowenig an der Identität der Açvinen und der lettischen Gottessöhne. Die letzteren aber sind jedenfalls Morgen- und Abendstern, und die lettischen Lieder zeigen uns in sehr lehrreicher Weise, wie jene beiden zu einem Paar himmlischer Lichtgötter verschmelzen konnten, die nun entgegen der ursprünglichen Naturbedeutung zusammen handeln, zusammen mit ihrem Lichte erscheinen, gerade so wie Açvinen und Dioskuren.

Aber die griechischen Dioskuren lassen auch sonst noch ihren ursprünglichen Sterncharakter aus gar manchen Anzeichen erkennen. Allerdings hat Preller darin vollkommen Recht, daß er das Sternbild der Zwillinge dabei entschieden abweist, da dieses erst viel später und nicht einmal von allen Astronomen für die Dioskuren erklärt wurde [1]; aber er tut Unrecht, daß er die Möglichkeit, die Dioskuren im Morgen- und Abendstern zu suchen, ganz beiseite liegen läßt. Der ursprüngliche Sterncharakter der Dioskuren hat sich z. B. noch darin erhalten, was ich schon erwähnte, daß man die Doppelflämmchen des St. Elmsfeuers die S t e r n e der Dioskuren nannte. Wir haben aber weiter zu beachten, daß als Emblem dieser Götter zwei Schiffermützen mit Sternen darüber gelten, und solches Emblem findet sich weit verbreitet auf den Münzen der griechischen See- und Handelsstädte [2]. Die bildende Kunst zeigt uns wohl auch die Dioskuren mit ihren P f e r d e n und S t e r n e n über ihren Häuptern.

Auf der Argonautenfahrt soll ein fürchterlicher Sturm das Schiff bedrängt haben, so daß die kühnen Helden schon verzweifelten. Da betete Orpheus zu den oft mit den Dioskuren verbundenen Göttern von Samothrake, den Kabiren, worauf der Sturm sich legte und zwei S t e r n e auf die Köpfe der Dioskuren niederfielen. Ein Beispiel der Dioskurenhülfe aus geschichtlicher Zeit

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.

ereignete sich nach der Legende in der Schlacht bei Aigospotamoi. Als das Admiralschiff des Lysander aus dem Hafen heraus gegen die Feinde fuhr, da ward es zu beiden Seiten von den Sternen der Dioskuren begleitet. Daher weihte auch Lysander zum Dank in Delphi zwei goldene Sterne als Sinnbilder der Dioskuren[1].

Die Sterne spielen bei den Dioskuren eine so wichtige Rolle, daß man später von dem Ursprunge dieser Götter erzählte, Zeus habe sie in der Gestalt eines Sternes mit der Leda erzeugt[2]. Auch daß die Astronomen sie am gestirnten Himmel zu entdecken suchten, beruht wohl auf demselben Grunde. Aber freilich mußten sie in dem Wunsche, ein zusammenstehendes Paar von Sternen zu finden, notwendig irre gehen und fanden denn auch in dem Sternbilde der Zwillinge nicht das Richtige[3].

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 108. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 107.

[3] Auf der Erscheinung von Morgen- und Abendstern beruht im letzten Grunde wohl auch die schöne und sinnige Mythe, die uns schon die Odyssee erzählt, nach welcher die Dioskuren abwechselnd einen Tag um den anderen im Himmel leben und dann wieder tot sind. Motiviert wird dies in den Kyprien und bei Pindar Nem. 10, 55 ff. durch innige Bruderliebe. Als im Kampfe gegen die Aphariden der sterbliche Kastor gefallen war, bat der unsterbliche Polydeukes den Vater Zeus darum, daß er das Schicksal des Bruders teilen und ebenfalls sterben möchte. Aber als Sohn des Zeus kann er dies nicht, während nach dieser Fassung der Sage Kastor nur Sohn des Tyndareos und daher sterblich ist. Da gewährt Zeus dem Polydeukes endlich seine Bitte in der Art, daß er sie beide zusammen Tag um Tag wechselnd im Himmel leben und dann wieder tot sein läßt. Die nicht näher motivierte Stelle der Odyssee 11, 299—304 braucht übrigens aber nicht mit Preller so verstanden zu werden, daß die Brüder zusammen tot sind und zusammen leben — was allerdings bei der späteren Motivierung durch die Bruderliebe das einzig Rationelle ist. Man kann sie auch mit Welcker (Gött. I, S. 612) so verstehen, daß sie abwechselnd je einer leben und tot sind. Die Verse:

> *οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες*
> *ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε*
> *τεθνᾶσιν* —

können in dem einen wie in dem anderen Sinne verstanden werden. Ich glaube, daß man in späterer Zeit die Sache in der Tat so faßte, wie Preller es tut, daß aber diese Auffassung wie auch die Motivierung durch die innige Bruderliebe des Polydeukes und ebenso das für diese Auffassung wesentliche Moment von der verschiedenen Abstammung der beiden Brüder,

In einer näheren Beziehung zu den lettischen Gottessöhnen stehen die Dioskuren, wie mir scheint, dadurch, daß sie seit alters als unentbehrliche Teilnehmer an der Argofahrt gelten[1]. Wir kennen diese letztere bereits als eine Fahrt zur Rettung des Sonnenlichtes, resp. der Sonne. Die lettischen Gottessöhne aber rudern ja auch in einem Boot, um die ertrinkende Sonne zu retten. Der lettische Mythus ist einfacher und primitiver, der griechische im Gegenteil ziemlich kompliziert und aus mannigfaltigen Elementen zusammengeschweißt. So wie er uns vorliegt, ist die Hauptperson Jason, der die Sonne aufleuchten lassende Held. Aber es fahren auch andere Sonnenhelden mit ihm, wie Herakles, wie die Dioskuren. Ich möchte vermuten, daß es ursprünglich neben dem Mythus von Jason, vielleicht bei anderen griechischen Stämmen, einen anderen einfachen Mythus gab, der dem lettischen noch einigermaßen ähnlich war, in welchem die Dioskuren in einem Boot oder Schiff fahrend die Sonne retteten. Dieser Mythus wurde dann später mit dem von Jason ganz in eins verschmolzen und dabei traten allmählich die Dioskuren mehr in den Hintergrund. Außerdem kamen noch andere Elemente hinzu und ließen die Erzählung von der Argofahrt allmählich zu einer recht komplizierten werden.

jüngeren Ursprungs ist. Nach der älteren Auffassung sind die Dioskuren unzweifelhaft beide Söhne des Zeus, wie schon ihr Name besagt, — sind beide in gleichem Grade sterblich oder unsterblich, einer Natur und eines Wesens. Der ganze, später wesentlich umgestaltete und sinnig motivierte Mythus geht im Grunde, wie ich glaube, auf ein altes Diktum von den als Morgen- und Abendstern noch deutlichen Dioskuren zurück, etwa des Inhaltes: Die Himmelssöhne (Morgen- und Abendstern) sind abwechselnd lebendig und tot — ein Satz, der vollkommen durch die natürliche Erscheinung gerechtfertigt wäre, denn abwechselnd erscheint und verschwindet der eine und der andere. Die Erinnerung daran erhielt sich, auch nachdem das ursprüngliche Wesen der Dioskuren sich schon verdunkelt hatte. Man faßte den Sinn des Satzes nur später anders wie früher, mit einem sehr nahe liegenden Mißverständnis, das durch die den Zwillingen eigne, feste, liebevolle Zusammengehörigkeit aufs beste motiviert war, während die ältere Auffassung sich so nicht motivieren ließ und daher weniger einleuchten konnte. — Hüsing sieht in den Dioskuren die Sichel des abnehmenden und die des wachsenden Mondes.

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 107.

Weiter zeigen die Dioskuren auch eine Neigung zu heiterer Geselligkeit, mit Spiel und Tanz. Ja auch als Krieger tanzen sie und gelten als Erfinder des kriegerischen Waffentanzes der Pyrrhiche [1]. Es ist dies wieder ein Punkt, in welchem sich die Dioskuren mit den lettischen Gottessöhnen näher berühren, denn auch von diesen wird erzählt, daß sie tanzen, und zwar mit den Gottestöchtern, wie es in dem litauischen Liede heißt:

> Unterm Ahorn ist die Quelle,
> Da die Gottessöhnchen
> Tanzen gehen in dem Mondschein
> Mit den Gottestöchtern [2].

Und ebenso erscheinen auch die verwandten indischen Açvinen im Rigveda, bei ihrer Vereinigung mit der Sonnentochter, als Tänzer, als tanzende Männer [3]! Das Tanzen, welches für die junge Sonne so charakteristisch ist, dürfte wohl auch bei ihren Liebhabern ein alter Zug sein und darf wohl ebenso als Widerschein der festlichen Tanzgewohnheiten der alten Arier zur Sonnenzeit gelten.

Es liegt nun sehr nahe, die Frage aufzuwerfen, ob denn nicht auch die Dioskuren — gleich den lettischen Gottessöhnen und den Açvinen — in Zusammenhang mit dem himmlischen Hochzeitsmythus, als Freier oder als Brautwerber erscheinen. Da ergibt sich zunächst nun freilich, daß die griechischen Zwillingsbrüder nirgends in solcher Verbindung mit Hera auftreten, welche wir als die der indischen Sûryâ, der lettischen Sonnentochter entsprechende himmlische Braut kennen gelernt haben. Hier erscheint nur Zeus und er allein feiert mit Hera die „heilige Hochzeit", die das Urbild der irdischen darstellt. Ganz verloren gegangen ist indessen der alte Hochzeitsmythus auch den Dioskuren nicht. Er hat sich bei ihnen, wie ich glaube, in einer Variante abgeblaßt erhalten, einer fast bedeutungslos gewordenen mythischen Parallelbildung, wie solche in anderer Richtung gerade

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 102. 103.

[2] Bei Mannhardt Lied 80. Die Gottestöchter haben wir wohl den Sonnentöchtern gleich zu setzen.

[3] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 42. 43.

vom himmlischen Hochzeitsmythus auch bei Indern, Letten, Germanen und Slaven mehrfach sich vorfinden. Wir hören nämlich von den Griechen, daß die Dioskuren sich mit den Leukippiden Phoibe und Hilaira vermählten, deren Namen schon auf strahlendes Licht, Sonnenlicht und heiteren Glanz deuten [1]. Leukippos, der Vater dieser beiden Jungfrauen, der mit weißen Rossen Versehene, mit weißen Rossen Fahrende, ist aller Wahrscheinlichkeit nach niemand anders als der Sonnengott, resp. eine Hypostase desselben [2], und die Leukippiden wären demnach Sonnentöchter. Wir hätten also auch hier eine Vermählung der beiden Himmelsgottsöhne, der Dioskuren, mit zwei Sonnentöchtern, wie uns eine solche ganz entsprechend in denjenigen lettischen Liedern entgegentritt, welche den Gottessöhnen zwei Sonnentöchter zugesellen.

Auch die Römer verehrten die Dioskuren, unter den Namen Castor und Pollux, aber es hat dieser Dienst für uns weniger Interesse, weil er deutlich ein fremder ist, von Griechenland her durch Vermittlung Großgriechenlands eingedrungen. Hier waren namentlich Tarent und Lokri eifrige Verehrer der Dioskuren. Auch die Römer wußten von mancher rettenden Erscheinung der Dioskuren in der Schlacht zu erzählen, ähnlich jener in Griechenland und in Italien berühmten Rettung der Lokrer in der Schlacht am Flusse Sagra gegen die Krotoniaten, deren wir schon gedacht haben [3]. Wesentlich dasselbe sollte sich auch in

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 97. 98.

[2] Preller sagt a. a. O., II, S. 98 *Λεύκιππος* wäre zu verstehen wie *λευκόπωλος ἡμέρα*, was auch Mannhardt a. a. O., S. 311 billigt.

[3] Ich kann es mir nicht versagen, die schöne Schilderung bei Preller hier mitzuteilen: „Bedrängt von der Übermacht der Krotoniaten hatten die Lokrer in Sparta um Hülfe gebeten, aber nichts weiter erlangen können als eine Hinweisung auf den Schutz der Dioskuren, dem sie sich gläubig anvertrauten. Als es bald darauf zur Schlacht kam, zwischen 15000 Lokrern und 120000 Krotoniaten, siehe da schwebte ein Adler, der Bote des Zeus, über den Reihen der Lokrer und verließ sie nicht eher, als nachdem sich der Sieg für sie entschieden hatte. An den beiden Flügeln aber sah man zwei Jünglinge in glänzender Rüstung kämpfen, ragende Gestalten in purpurnen Mänteln und auf schneeweißen Rossen, die gleich nach der Schlacht verschwunden waren. Und Wunder über Wunder, an demselben Tage, wo diese Schlacht geschlagen wurde, erfuhr man davon bei den Olympischen

der Schlacht der Römer gegen die Tusculaner und Tarquinier am See Regillus begeben haben (i. J. 258 der Stadt, 496 vor Chr.); Ähnliches auch in der Schlacht bei Pydna (168 vor Chr.) und bei dem Siege über die Cimbern in der Nähe von Verona (101 vor Chr.)[1]. Daß die griechischen Götter bei ihrer Einführung in Rom schon auf ein verwandtes altlateinisches Paar gestoßen wären, dafür liegen keine Anzeichen vor[2].

Nach Timäus bei Diodor (4, 56) hätten auch die Kelten die Dioskuren verehrt, und zwar am meisten von allen Göttern (*μάλιστα τῶν θεῶν*). Dazu berichtet er, daß sie nach einer Tradition aus alter Zeit glaubten, daß die Dioskuren aus dem Meere erschienen[3]. Das ließe sich bequem auf ihre so wohlbekannte Epiphanie zur See beziehen, wie wir sie bei Griechen, Indern und Letten vorgefunden haben.

Auch die Germanen sollen nach Tacitus ein dem Castor und Pollux wesensgleiches Götterpaar verehrt haben, dessen Name Alcis gewesen sein soll[4]. Näheres erfahren wir leider nicht, wir haben aber keinen Grund, an der Richtigkeit der so bestimmt gegebenen Nachricht zu zweifeln, wenn auch später leider nichts von solchen Göttern verlautet. Wenn auch keine volle Sicherheit vorliegt, werden wir es doch immerhin für wahrscheinlich halten dürfen, daß die Germanen und wohl auch die Kelten zu der Zeit, aus welcher die angeführten Nachrichten stammen, die Zwillingsgestalten der alten Himmelssöhne noch bei sich erhalten hatten.

Spielen, welche eben gefeiert wurden, so daß die Botschaft sich schnell durch ganz Griechenland verbreitete." Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 659; 3. Aufl., Bd. II, S. 301.

[1] Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 658—660 (3. Aufl., Bd. II, S. 300 bis 303).

[2] Bemerkenswert scheint mir die altertümliche, an das Indische erinnernde Bezeichnungsart, den einen Namen im Plural für beide Götter zu gebrauchen, meist den des Castor; also Castores für Castor und Pollux, wie Mitrā für Mitra und Varuṇa.

[3] *παραδόσιμον γὰρ ἔχειν αὐτοὺς ἐκ παλαιῶν χρόνων τὴν τούτων τῶν θεῶν παρουσίαν ἐκ τοῦ Ὠκεανοῦ γεγενημένην.* Vgl. Myriantheus a. a. O., S. 52.

[4] Tac. Germ. XLIII, 15 sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant, ea vis numini; nomen Alcis.

Aber wenn auch hier ein Zweifel bestehen mag, wenn sich dieses Götterpaar auch nicht bei allen Ariern nachweisen läßt, — so macht es die von uns dargelegte, überaus merkwürdige Übereinstimmung der lettisch-litauischen, indischen und griechischen Göttergestalten doch wohl gewiß, daß wir es hier mit einem urarischen Mythus zu tun haben.

Wir halten es demnach für sicher, daß schon in der arischen Urzeit Morgenstern und Abendstern als Söhne des Djêus, als Himmels- oder Gottessöhne bezeichnet wurden; daß man sie sich eng mit ein paar Rossen verbunden, fahrend oder reitend dachte; daß sie als Freier und Gatten — gelegentlich auch als Freiwerber oder Brautführer — bei dem großen Mythus von der Hochzeit der Sonnentochter oder der jungen Sonne galten; daß man sie ferner als rettende, hülfreiche, freundliche Zwillingsgötter ansah, wahrscheinlich in erster Reihe als Retter und Helfer der Sonne, welcher sie, wenn sie im Ertrinken ist, rettend mit dem Boote zu Hülfe kommen; dann aber auch allgemein als gnädige Retter und Helfer der bedrängten Menschen in allerlei Gefahr, und zwar insbesondere in Sturm und Wassersnot.

DER MOND.

WENN wir die Frage aufwerfen, welche Rolle wohl der Mond in der Religion der arischen Urzeit, in Mythus und Kultus spielte, dann werden wir damit vor ein Problem gestellt, dessen Beantwortung vorderhand unmöglich ist. Eine Auseinandersetzung mit der in dem letzten Jahrzehnt emporgewachsenen, mehr und mehr an Bedeutung und Ansehen gewinnenden Mondmythologie würde den Rahmen unserer Betrachtung hier am Ort sprengen. Sie ist auch darum schwer tunlich, weil die Bewegung noch im Flusse und nur teilweise geklärt ist. Wir müssen dieselbe darum für jetzt noch hinausschieben und beschränken uns hier auf einige kurze Andeutungen.

Aus unseren bisherigen Ausführungen werden wir schließen dürfen, daß in dem Mythus von der himmlischen Hochzeit, in den Liedern, die vermutlich davon sangen, auch der Mond hervortrat und wohl eine nicht unwesentliche Rolle spielte, wie man das schon a priori vermuten mußte bei solch einem großen, am Himmel, in der Welt der Gestirne sich abspielenden Drama. Aller Wahrscheinlichkeit nach trat in einer der verschiedenen Varianten dieses Mythus schon in der Urzeit der Mond als Freier, Bräutigam und Gatte der jungen Sonne, der Sonnentochter auf. Ja, es ist möglich, daß er in diesem Mythus neben der jungen Sonne oder Sonnentochter ursprünglich die Hauptperson als himmlischer Bräutigam darstellte. Sehen wir ihn doch in dieser Eigenschaft sowohl in den lettischen Liedern wie auch in dem indischen Sûryâliede erscheinen. Ist es doch auch im russischen Volksglauben der Mond, mit dem sich die Sonne zu Johannis vermählt,

Und es liegt ja so nah, gerade die beiden großen Himmelslichter zu einem Paar zu verbinden, wie Sage und Dichtung auch späterer Zeiten, auch in Deutschland, deutlich beweist.

Was wir von einer Verehrung des Mondes bei den alten Ariern unmittelbar deutlich hören und wissen, ist zwar nicht sehr reichlich, doch sind uns immerhin eine Anzahl wichtiger und bemerkenswerter Nachrichten darüber erhalten.

So nennt Herodot an jener Stelle, wo er von den Göttern handelt, welchen die Perser seit alters gedient hätten, neben der Sonne auch den Mond[1]. Ebenso schreibt auch Caesar den alten Germanen Verehrung der Sonne und des Mondes zu[2]. Auch verschiedene ältere Nachrichten über die Slaven sprechen von einer Verehrung der Gestirne, resp. der Sonne und des Mondes bei diesen Völkern[3]. Ebenso weiß Peter von Dusburg bei den alten Litauern und Preußen von einer Verehrung des Mondes neben der Sonne, den Sternen, dem Donner usw. zu berichten[4]. Nicht uninteressant ist auch ein Rest primitiver Mondverehrung in Europa, dessen Edward Tylor Erwähnung tut: „In Europa wurden noch im fünfzehnten Jahrhundert Klagen darüber laut, daß manche den Neumond mit gebeugten Knien anbeteten und Hut und Kappe vor ihm abnahmen, und bis auf diesen Tag kann man noch vor ihm den Hut ziehen sehen, halb zum Scherz, halb in Erhaltung des alten Gebrauches[5].“ Wir hätten da einen Rest jener einfachen und ersten Form der Naturverehrung, die wir schon bei der Sonne kennen gelernt haben: der ehrfurchtsvollen Begrüßung.

[1] Herodot I, 131: *θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι· τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν.*

[2] Caesar, de bello Gallico VI, 21: Deorum numero (Germani) eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam. Reliquos ne fama quidem acceperunt.

[3] Vgl. Faminzyn, Die Gottheiten der alten Slaven, Bd. I, S. 31. (Der Titel des russisch geschriebenen Buches lautet: А. С. Фаминцынъ, Божества древнихъ Славянъ, С. Петербургъ 1884.)

[4] Peter von Dusburg, Scriptores rerum Prussicarum I, 53: Errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia etiam usque ad bufonem. Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 669. 670.

[5] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 303.

Die Selene der Griechen, die Luna der Römer sind wohlbekannte Gottheiten, doch spielen dieselben weder im Kult noch auch im Mythus des klassischen Altertums eine sehr hervorragende Rolle. Wohl weiß die reiche mythenbildende Phantasie der Griechen von ihrer Selene manches zu erzählen, und darunter eine so liebliche, zartpoetische Geschichte wie die von der Liebe der Mondgöttin zu dem schönen Schläfer Endymion, — aber wie alt diese Erzählungen sind, ist schwer auszumachen, und nichts berechtigt uns dazu, sie schon in die Urzeit zurück zu versetzen. Vielmehr scheinen sie speziell griechische Schöpfungen zu sein, wofern sie nicht vom semitischen Orient her beeinflußt sein sollten. Daß in Italien Luna wenigstens bei Sabinern und Etruskern göttlich verehrt wurde, scheint festzustehen, und auch in Rom gab es einen Kult dieser Göttin [1]. Eine große Bedeutung hatte derselbe aber keinesfalls.

Eine Reihe von mehr oder minder wichtigen Göttergestalten der Arier, bei denen dies nicht so unmittelbar ersichtlich, aber doch wahrscheinlich gemacht werden kann, hat man teils schon seit alters für Mondgottheiten erklärt, teils neuerdings als solche zu erweisen gesucht; so früher schon Artemis, Hekate, Diana, Lucina, auch Aphrodite u. a. m.; neuerdings Rudra-Çiva, Dionysos, Hermes, auch Odhin u. a. m. Auf die Besprechung dieser und anderer verwandter Gestalten kann ich hier noch nicht eingehen, weil dieselben so deutlich als Seelengötter, als Herrscher und Führer der Seelenscharen hervortreten, daß sie vielmehr im dritten Bande des vorliegenden Werkes, der den Seelengöttern und Mysterien gewidmet ist, zur Behandlung kommen müssen. Auch wie sich diese ihre Natur als Seelengötter mit ihrer Mondgottnatur verbindet, werden wir dort erst darlegen können.

Auf jeden Fall aber dürfen wir hier schon eine Verehrung des Mondes in gewissen Grenzen bei Griechen, Römern, Germanen, Litauern, Preußen, Slaven und Iraniern wohl für sicher bezeugt ansehen; und damit gewiß auch für die Urzeit der Arier. Eine besondere Bemerkung erfordert indessen noch die Frage nach der Mondverehrung in der altindischen Religion.

[1] Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 289 (3. Aufl., II, S. 327).

Es ist lange die Ansicht herrschend gewesen, daß der Rigveda eine solche garnicht kenne, daß unter all den vielen Naturgottheiten jener Zeit der Mond nur ganz selten überhaupt erwähnt werde, nirgends aber von einem ihm speziell gewidmeten Kultus etwas zu bemerken sei. Diese Frage ist in ein neues Stadium getreten durch Alfred Hillebrandt, der es sich in dem ersten Bande seiner Vedischen Mythologie [1] mit Erfolg zur Aufgabe gemacht hat, im Gegensatz zu den früher herrschenden Ansichten den Nachweis zu liefern, daß der im Veda so viel gefeierte Gott Soma nichts anderes sei als der Mond, und daß Somapflanze und Somatrank nur als ein irdisches Abbild und Symbol des Mondes zu betrachten seien.

Es war längst bekannt, daß in späterer Zeit mit dem Namen Soma der Mond bezeichnet wird, aber es galt für ebenso ausgemacht sicher, daß mit dem Soma der vedischen Lieder nur die Somapflanze und der beim Opfer eine so überaus wichtige Rolle spielende Somatrank gemeint seien. Nur vereinzelte Stellen jüngerer Lieder sollten da eine Ausnahme bilden, indem sie Soma bereits in der Bedeutung „Mond" bieten, — so vor allem das Sûryâlied, in welchem Soma als Freier der Sûryâ auftritt.

Es ist ein unbestreitbar großes Verdienst des bahnbrechenden Hillebrandtschen Buches, dieses Vorurteil zerstört oder doch zum mindesten stark erschüttert zu haben, durch den mit großer Gründlichkeit geführten Nachweis, daß Soma tatsächlich in weitem Umfang in den Liedern des Rigveda schon „Mond" bedeutet und daß der Mond als himmlischer, leuchtender König Soma zur vedischen Zeit einen ausgebildeten Kult besaß.

Im Monde war nach indischem Glauben der Göttertrank enthalten, dessen irdisches Abbild der aus der Somapflanze gekelterte Rauschtrank darstellt. Nimmt der Mond ab und schwindet er endlich ganz, so ist nach indischer Ansicht der himmlische Trank ausgetrunken. Aber immer wieder füllt sich der strahlende Becher, immer wieder wird er geleert. Der Rigveda verhüllt diese letztere, später hervortretende, volksmäßig einfache Anschauung durch

[1] Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, Breslau 1891. — Der ganze, 548 Seiten starke, Band behandelt „Soma und verwandte Götter".

mystische und hyperbolische Schilderungen, eine eigentümliche poetisch-theologische Phantastik, die in erhabenen Worten vom Soma, dem goldigen Met, und seiner komplizierten Kelterung aus den saftigen Stengeln des Somakrautes redend, sein Bild fort und fort mit dem himmlischen Soma in eins verschwimmen und zusammenfließen läßt, in wohl absichtlich unklarer, dunkler, geheimnisvoll-erhabener, symbolisierender und identifizierender Darstellung. Nirgends wird deutlich das große Nachtgestirn mit seinem gewöhnlichen Namen genannt, so daß jedermann gleich wissen müßte, wovon geredet wird, — immer erscheint hier der Mond nur als der erhabene, große, goldige, himmlische Rauschtrank, der „König Soma". Das mystische Dunkel, mit dem die priesterlichen Sänger ihre Schilderungen des irdischen und doch zugleich himmlischen Somatranks, des goldenen Opfermets, den Götter und Menschen trinken, zu umhüllen wußten, hat es bewirkt, daß der tiefere Sinn dieser Lieder, so weit er den Mond betrifft, den europäischen Forschern so lange verborgen bleiben konnte, bis Hillebrandt ihn in tiefgründiger Untersuchung entdeckte.

Mit dem indischen Soma ist, wie längst bekannt, der altiranische Haoma im Avesta unzweifelhaft ursprünglich identisch, und es darf wohl als wahrscheinlich gelten, daß auch Haoma — wie Hillebrandt allerdings mehr andeutet als ausführt — nichts anderes ist als der Mond und zugleich der entsprechende heilige Rauschtrank beim irdischen Opfer. Für die indoiranische Einheitsperiode werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit einen Kultus des Mondes, Glauben an den im Monde enthaltenen Göttertrank und priesterliche Kelterung eines entsprechenden irdischen Nasses ansetzen dürfen. Aber die Frage ist nun, für wie alt wir diese Anschauungen und den darauf basierten Kultus anzusehen haben, — ob wir dieselben auch für die arische Urzeit schon annehmen dürfen.

Wir sahen, daß bei verschiedenen arischen Völkern die Sonne als ein himmlisches Gefäß gedacht wurde, — eine Schale, ein Becher, eine Kanne u. dgl. Bei den Indern finden wir wiederum den Mond ganz ähnlich gefaßt, als ein großes Gefäß voll goldigen Metes, und der Mond schickt sich noch besser zu dem Bilde,

da sich dies Gefäß ja zu leeren und wieder zu füllen scheint. Wir haben in einer früheren Betrachtung die Annahme wahrscheinlich zu machen gesucht, daß die alten Arier, gemäß einer weit verbreiteten Anschauung primitiver Völker, bei ihren Sonnenfesten die Sonne symbolisch, im Bilde zu verzehren glaubten. Bei den Indern begegnet uns zweifellos eine analoge, ergänzende Vorstellung: Man trinkt bei den großen Somafesten den heiligen Rauschtrank Soma, und das ist der Mond! Man trinkt also den Mond, — Götter und Menschen trinken ihn, den Gott! Und jene Somafeste gerade haben wir auf Grund einer ganzen Reihe von Anhaltspunkten als die den altarischen Sonnenfesten und Lebensfesten entsprechenden Feste erkannt! Es liegt nahe zu vermuten, daß in der Urzeit bei diesen Festen neben der Sonne auch der Mond gefeiert wurde, der ja öfters als Freier und Gatte der jungen Sonne erscheint, die zu dieser Zeit ihre Hochzeit hält. Es liegt nahe zu vermuten, daß man auch damals schon bei diesen Festen nicht nur die Sonne zu essen, sondern auch den Mond zu trinken wähnte, indem dieser letztere in dem goldigen Met des Festschmauses symbolisiert schien. Es darf aber natürlich nicht außer acht gelassen werden, daß bei den europäischen Ariern nicht sowohl für den Mond als vielmehr für die Sonne die Vorstellung als Gefäß feststeht. Beide Vorstellungen aber sind sich selbstverständlich nahe verwandt, und ich möchte es bei der vorliegenden Divergenz zwischen europäischen und asiatischen Ariern für das Wahrscheinlichste halten, daß schon in der Urzeit beide als Varianten neben einander bestanden. Während die einen beim festlichen Schmause die Sonne zu essen, die Sonne zu trinken wähnten, mochten die anderen die Sonne zu essen und den Mond zu trinken wähnen; oder auch den Mond zu trinken und zu essen, denn ebenso wie die Sonne wurde auch der Mond tiergestaltig und zwar vielfach tiergestaltig gedacht.

Wir werden es nach alledem doch wohl für wahrscheinlich halten dürfen, daß neben der Sonne auch der Mond in der arischen Urzeit V e r e h r u n g genoß, wenn das Maß derselben sich auch schwer bestimmen läßt. Im M y t h u s der himmlischen

Hochzeit, der Sonnenhochzeit, erscheint jedenfalls auch der Mond, und in bestimmten, wahrscheinlich alten Varianten dieser Geschichte ist er sogar die männliche Hauptperson. Wir werden annehmen dürfen, daß in der Sonnenfestzeit, wo von der Hochzeit der jungen Sonne gesungen wurde, auch dem Monde etwas von jener Verehrung zuteil ward, die in reicherem Maße das große Tagesgestirn erntete. Aller Wahrscheinlichkeit nach sah man schon damals, wenigstens bei einem Teile der urzeitlichen Arier, den Mond als ein himmlisches Gefäß an, mit goldigem Mete gefüllt, und wähnte beim festlichen Schmause im goldigen Rauschtrank den Mond zu trinken. Auf jeden Fall war es diese letztere Vorstellung, die sich bei den Indern in großem Stil, zu einem großen Kultus des himmlischen und des irdischen Somatrankes zugleich, des goldenen Mondes und des goldenen Metes entwickelte. Es ist aber auch möglich, daß der Kultus des Mondes, des himmlischen Gralgefäßes, des Seelenhüters und Herrn über den Regen und über den Rauschtrank, den himmlischen wie den irdischen, in der Einheitsperiode, vor der Abtrennung der asiatischen Arierstämme von den europäischen, zu höchst stand und daß er dann bei den europäischen Stämmen stärker zurücktrat, bei den asiatischen, insbesondere bei den Indern sich, wenn auch verschleiert, doch kräftiger noch erhalten und weiter entwickelt hat. Wir werden auf diese wichtige Frage in unserer Schlußbetrachtung zurückkommen.

DAS FEUER UND SEINE VEREHRUNG.

DEN Gottheiten des himmlischen Lichtes am nächsten steht das irdische Licht, das Feuer. Verehrung des Feuers finden wir bei vielen Völkern, sowohl höher gebildeten wie auch kulturell noch ganz niedrig stehenden, wenn dieselbe auch vielleicht nicht in solchem Umfange verbreitet ist wie die Verehrung des Himmels und der Sonne. Sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach uralt, wie auch früher schon von verschiedenen Forschern angenommen worden ist.

Der französische Orientalist Emile Burnouf schrieb der Naturmacht des Feuers bei dem Ursprung der Religion eine ganz entscheidende Bedeutung zu und sah in dem Feuerkult den ältesten aller Kulte. In seinem Buche „La science des religions" (1870) will Burnouf die Religion — ähnlich wie Peschel — aus dem Erkenntnistriebe herleiten und stellt (S. 207) „Bewegung, Leben und Gedanken als diejenigen drei Erscheinungen dar, für welche der primitive Mensch in seinem angeborenen Streben nach der Erkenntnis des Absoluten eine Ursache suchte. Er fand sie, wie Burnouf meint, im Feuer, das demnach das erste göttliche Wesen ist, ebenso wie die Entflammung desselben der erste Kultusakt. Das Feuer in seinen beiden Formen als Licht und Wärme ist schon für den Urmenschen das Prinzip für jede Bewegung, mag dieselbe sich in der Rotation der Gestirne, im Rauschen der Meereswogen, im Blasen des Sturmwinds, im Wachstum der Pflanze, im Laufen der Tiere oder im Denken der Menschen

äußern: unsere Urahnen waren demnach gar nicht soweit von der Erkenntnis des Satzes von der Erhaltung der Kraft entfernt[1]."

Ich möchte diese Theorie in solcher Form allerdings nicht unterschreiben. Sie scheint mir bei dem primitiven Menschen doch zu viel und zu tiefes philosophisches Denken vorauszusetzen. Wohl aber halte ich es für wahrscheinlich und sehr natürlich, daß schon der Urmensch in dem Feuer etwas Wunderbares, Göttliches sah, daß er in ihm ein mächtiges Lebensprinzip ahnte und instinktiv erkannte; dasselbe, in Licht und Wärme sich äußernde Prinzip, das vom Himmel herab als Sonne auf ihn hernieder strahlte. Als ein Wunder, etwas Wunderbares und darum Göttliches mußte es ihm erscheinen, wenn er sah, wie bei heftiger und anhaltender Reibung eines Holzstückes in oder an dem anderen plötzlich der leuchtende goldene Funke hervorsprang und aus dem Stoff, den er gierig ergriff, bald als lodernde Flamme, belebend und wärmend emporschlug. Es ist dies bekanntlich die älteste Art der Feuerbereitung, die wir bei den primitivsten Völkern antreffen und die sich auch auf höheren Kulturstufen noch im Kultus und altgeheiligten Bräuchen, als gläubig verehrtes Erbteil vergangener Zeiten, erhalten hat. Sie ist so alt wie das Menschengeschlecht oder doch die Kultur desselben, deren Beginn man mehrfach mit dem ersten Gewinn des Feuers hat zusammenfallen lassen und die ja in der Tat in hervorragender Weise von diesem Elemente abhängt.

Als eine gütige göttliche Macht offenbarte das Feuer sich weiter durch die Fülle seiner wohltätigen Wirkungen: durch das Licht, welches es im Dunkel der Nacht verbreitete und mit dem es die Schrecken der Finsternis, die gefürchteten Spukgestalten der bösen Geister, wie auch gefährliche Tiere, verscheuchte und bannte, — durch die Wärme, mit der es den Frierenden vor der Unbill der Witterung schützte und schon die Höhlen des Urmenschen behaglich und wohnlich machte, — durch seine Kraft und Fähigkeit, die Speisen schmackhafter und besser genießbar zu machen, — durch die Hülfe, welche es dem Handwerk

[1] Vgl. O. Gruppe a. a. O., S. 217.

und Gewerbe auch schon auf den primitivsten Kulturstufen zu leihen wußte. Göttlich erschien es auch in seiner Reinheit, die nichts beflecken kann, — göttlich in seiner Unnahbarkeit und Unberührbarkeit, die jede allzu vertraute Verbindung abweist und unmöglich macht, so daß man sich ihm nicht ohne eine gewisse Scheu nahen kann, wie solche z. B. dem Elemente des Wassers an sich ganz fremd ist und fern liegt. Und wenn Gottesfurcht, die Furcht vor einer Macht, die im gegebenen Falle gewaltig, zürnend, strafend, rächend erscheinen, zerstörend Hab und Gut und selbst das Leben des Menschen erfassen, ihn zugrunde richten und vernichten kann, — wenn solche Furcht gewiß schon früh ein wesentliches Moment der Religion, der Gottesvorstellung ausmachte, dann war auch aus diesem Grunde das Feuer wohl dazu angetan, als etwas Göttliches zu erscheinen. Man fühlte sich in mancher Art abhängig von ihm, fühlte es mächtig wirken, aus einer Sphäre heraus, die dem Menschen nicht zugänglich war. Und übt nicht auch heutzutage noch, wo jeder sein Feuerzeug bei sich trägt und wir mit den Naturkräften vertraut das feurige, flammende Element fast wie einen Untergebenen uns dienstbar gemacht haben, der Anblick der lodernden Flamme auf unseren Geist einen merkwürdigen, geheimnisvollen Zauber aus? Wie viel mehr mußte dies der Fall sein zu einer Zeit, wo das Feuer noch etwas Seltenes war und nicht ohne mühevolle Anstrengung sich gewinnen ließ, oder gar damals, als es zuerst den Menschen erschien!

Alle diese Momente zusammen lassen es wohl erklärlich scheinen, wenn der primitive Mensch dieses plötzlich und wunderbar sich offenbarende, gütige und reine, aber auch furchtbare und Ehrfurcht gebietende Element, das dem Himmelslicht der Sonne unmittelbar verwandt erschien, für etwas Göttliches hielt und ihm mit verehrender Scheu nahte.

Wenn wir dann aber nach dem Feuerkult bei den verschiedenen Völkern der Erde fragen, so stoßen wir auf eine eigentümliche Schwierigkeit, die uns nicht überall zu voller Klarheit gelangen läßt. Das Feuer wird nicht bloß selbst als Gottheit gefaßt und verehrt, sondern es gilt auch vielfach, selbst noch bei hoch und

höchst kultivierten Nationen, als ein Symbol der Gottheit, als Symbol und Abbild der Sonne oder auch ganz geistig gedachter göttlicher Wesen, wie z. B. des avestischen Ahuramazdâ. Es gilt ferner als Vermittler zwischen den Menschen und Göttern, da es als Opferfeuer die fromme Spende entgegennimmt und, sie verzehrend, zum Himmel aufsteigt, sie verflüchtigt und zu den Göttern emporzutragen scheint. Auch solchem Symbol, auch solchem vermittelnden Elemente naht sich der Mensch mit Andacht, Gebet und Spende, — und es ist in der Tat in vielen Fällen sehr schwierig zu entscheiden, ob wir es mit einer wirklichen Verehrung des Feuers als eines göttlichen Wesens oder aber nur mit Ehrfurchtsbezeigungen zu tun haben, die dem Symbol der Gottheit oder dem das Opfer vermittelnden Elemente gezollt werden. Bisweilen findet sich dieses letztere Element mit dem erstgenannten deutlich vereinigt. So z. B. bei den Indern, wo der Feuergott Agni unzweifelhaft als göttliches Wesen, als einer der obersten und wichtigsten Götter gilt, dabei aber doch zugleich oft und gern in seiner Eigenschaft als Opferfeuer, als Vermittler, als der Bote zwischen Menschen und Göttern gepriesen wird. Aber bei anderen Völkern ist beides deutlich unterschieden und erscheint das Feuer bei den einen als Gott, bei anderen als Symbol und vermittelndes Element, oder es liegt auch beides bei demselben Volke deutlich getrennt neben einander.

Göttliche Verehrung genoß das Feuer z. B. bei verschiedenen amerikanischen Stämmen. So erkannten nach Loskiel, einem Missionar im 18. Jahrhundert, die Delawaren „einen Feuer-Manitu als den ersten Vorfahren aller indianischen Stämme an und feierten ihm zu Ehren ein jährliches Fest, während zwölf andere Manitus, Tiere und Pflanzen, ihm als untergeordnete Gottheiten dienstbar waren. In dem Berichte Washington Irvings über die Tschinuks und andere Stämme vom Columbiaflusse in Nordwestamerika, wird der Geist erwähnt, der das Feuer bewohnt. „Mächtig zum Guten wie zum Bösen, und seiner Natur nach anscheinend mehr zum Bösen als zum Guten geneigt, muß dieses Wesen durch häufige Opfer in guter Laune erhalten werden.“ In der höchsten Not wirft sich nach Loskiel der nordamerikanische Indianer mit

dem Gesicht zur Erde, streut eine Hand voll Tabak ins Feuer und ruft: Da, nimm und rauche, sei friedlich und tu mir kein Leid an![1] „Eine besondere Stelle nimmt der Feuergott in dem vollkommen ausgebildeten Religionssystem von Mexiko ein, wo er dem Charakter nach mit dem Sonnengott nahe verwandt ist, dabei aber doch seine eigene Individualität bewahrt. Sein Name war Xiuhteuctli, der Herr des Feuers, auch nannte man ihn Huehueteotl, den alten Gott. Man erwies diesem Feuergotte, welcher Wärme verlieh, die Kuchen buk und das Fleisch röstete, große Ehre. Bei jeder Mahlzeit wurde das Erste von Speise und Trank ins Feuer geworfen und der Gottheit an jedem Tage Weihrauch verbrannt. Zweimal im Jahre hielt man seine feierlichen Feste ab." Dabei wurde das heilige Feuer hier wie auch anderorten durch Reibung erzeugt, und warf man an einem dieser Feste sogar menschliche Opfer ins Feuer[2]. „In der polynesischen Mythologie ist Mahuika, der Feuergott, wohlbekannt, der das vulkanische Feuer auf seinem unterirdischen Herde schürt, wohin Maui hinabsteigt, um dem Menschen das Feuer heraufzuholen"; doch fehlt auf den Südseeinseln eine eigentliche Feuerverehrung. „Unter den Göttern von Dahome in Westafrika ist Zo der Feuerfetisch; man stellt in einem Zimmer ein Gefäß mit Feuer auf und bringt ihm Opfer dar, damit das Feuer darin „lebe" und nicht herauskomme, um das Haus zu zerstören[3]."

In Asien findet sich die Feuerverehrung auf allen möglichen Stufen der niederen wie der höheren Zivilisation. So opferten z. B. die Kamtschadalen dem Feuer die Nasen von Füchsen und anderem Jagdwild. Die Ainos verehren ohne Zweifel das Feuer als einen großen Gott, dem sie besonders ergeben sind. Darin stimmen unsere Gewährsmänner überein. Eine Differenz besteht nur darin, daß die einen sagen, das Feuer sei geradezu der Hauptgott der Ainos, und zu ihm, nicht zu Sonne, Mond und Sternen, beten sie um alles, was sie brauchen; — während nach

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279. 280.

[3] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 280. Vgl. den Dreifuß der Griechen und die ukhâ der Inder.

anderen der Aino die Sonne seinen besten, das Feuer seinen zweitbesten Gott nennt [1]. Vielleicht handelt es sich dabei um örtliche Verschiedenheiten. „Turanische Stämme halten gleicherweise das Feuer für ein heiliges Element; viele Tungusen, Mongolen und Türken opfern dem Feuer und einige Clans essen kein Fleisch, ohne zuerst ein Stück davon auf den Herd geworfen zu haben.“ In einem mongolischen Hochzeitsliede wird das Feuer angerufen als „Mutter Ut, Königin des Feuers“, und es tritt in demselben die Priorität des alten, durch Drehung zweier Hölzer erzeugten Reibungsfeuers vor dem durch Stahl und Feuerstein hervorgebrachten zu Tage [2].

Im Süden Asiens treten uns aber gerade arische Völker, die Inder und Iranier, als die hervorragendsten Feuerverehrer entgegen, und das führt uns weiter zu der Hauptfrage, welche uns hier zu beantworten obliegt, — der Frage nach dem Feuerkult der Arier, insbesondere der arischen Urzeit.

Wir haben vom Feuer und alten Feuerfesten, die wohl schon der arischen Urzeit angehörten, bereits vielfach gesprochen und sprechen müssen. Es handelte sich dabei aber nicht um die Verehrung von Feuergöttern, sondern um das Feuer als Abbild und Symbol der Sonne, um das Feuer als den irdischen Träger und Verbreiter von Licht und Wärme, mit dem man der Sonne grüßend entgegen kam, dessen Kräftigung nach primitivem Glauben eine Kräftigung des himmlischen Sonnenfeuers bewirkte, bedeutete und in sich schloß. Jene Feuerfeste waren eben nichts anderes als die alten Sonnenfeste, das Feuer spielte bei diesen letzteren eine ganz eminente Rolle und spielt sie noch in den Resten jener alten Kulte. Diese primitiv-symbolische, zugleich zauberhafte, kultlich-magische Verwendung und Verwertung des Feuers im Sonnenkult werden wir wohl für uralt, werden wir für urarisch halten müssen. Die Frage nach eigentlichen Feuergöttern und deren Verehrung ist davon aber natürlich wohl zu unterscheiden,

[1] Das erstere s. bei Tylor a. a. O., II, S. 280; das letztere bei Ratzel, Völkerkunde, II, S. 708. Über den Feuergott der Ainos vgl. auch noch Frazer, The golden bough, II, S. 377.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 280. 281.

wie wir schon früher hervorgehoben haben. Daß bei jenen uralten Sonnenfesten, die wir schon als Lebensfeste bezeichnet und kennen gelernt haben, das Lebensprinzip von Licht und Wärme bei der Feuerentflammung zur Geltung kam und instinktiv verehrungsvoll betrachtet ward, in seiner Wesensgemeinschaft mit der Sonne erfaßt und erkannt, das werden wir wohl glauben und annehmen dürfen. Wie weit es sich dabei und daneben aber vielleicht auch um eigentliche Feuergötter handelte, wie weit man solche überhaupt kannte und glaubte, das haben wir erst noch zu untersuchen.

Unsere frühere Untersuchung hat es uns ferner wahrscheinlich gemacht, daß die arische Urzeit das eigentliche Opferfeuer noch nicht kannte, so groß und bedeutend die Rolle auch ist, die das letztere in späteren Zeiten bei mehreren der arischen Völker spielt. Eine Darbringung der Opferspende unabhängig vom Feuer scheint das Ältere, scheint in der Urzeit noch das Herrschende gewesen zu sein, und daher laufen wir bei unserer Untersuchung, solange sie sich in jenen Zeiten bewegt, nicht die Gefahr, uns durch Opferfeuer einen Feuergott vortäuschen zu lassen. Immerhin ist es möglich, ja wahrscheinlich, daß man damals schon auch Gaben mancher Art in das früher erwähnte symbolische, kultlich-magische Sonnenfeuer warf und sie so gleichsam der Sonne selbst zu spenden glaubte. Aus dieser Art Spenden mag vielleicht das Opferfeuer späterer Zeiten sich entwickelt haben, wo dann auch andere Götter als die Sonne auf diesem Wege ihre Gaben erhielten. Es sprechen dafür, wie ich glaube, mehrere Anzeichen. Auf jeden Fall aber wird uns das eigentliche Opferfeuer bei Betrachtung der Urzeit noch keine Verlegenheit bereiten können, da es damals noch garnicht entwickelt war.

Älter als das eigentliche Opferfeuer war das Feuer in einer anderen Funktion: das apotropäische Zauberfeuer, das Abwehrfeuer, mit welchem man bei verschiedenen Gelegenheiten die bösen Dämonen, Geister und Zauberer, schädliche Einflüsse aller Art fernzuhalten, zu bannen glaubte. Dieser Punkt ist schon von Oldenberg klargestellt worden[1]. Schon die primi-

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 336—340.

tivsten Völker, denen ein Opferfeuer ganz unbekannt ist, kennen und benutzen das Feuer in dieser Eigenschaft, als Abwehrfeuer gegen schädliche dämonische Einflüsse, bei den verschiedensten Gelegenheiten: bei der Geburt, zum Schutze der Wöchnerinnen, — bei der Initiation, der Aufnahme der Jünglinge in den Kreis der Männer, bei der Zeremonie des Haarschneidens, bei der Bestattung u. dgl. m. Dies schützende und abwehrende Feuer lebt auch auf späteren Kulturstufen noch fort, wird da nur leicht mit dem Opferfeuer vermischt und verwechselt. Wir müssen es aber nach Möglichkeit von dem letzteren zu unterscheiden suchen, wenn auch gewiß nicht abzuleugnen ist, daß das Opferfeuer ebenfalls apotropäische Wirkung haben kann, ja haben muß. Das Abwehrfeuer ist aber darum noch kein Opferfeuer. Auch das symbolische, die Sonne grüßende und darstellende, sie kräftigende und fördernde Feuer, hat — wie wir oftmals schon bemerken mußten — eine schützende, Dämonen, Krankheiten, Unheil aller Art abwehrende Kraft, daher auch seine Überreste noch bis in die neueste Zeit zu solchen Zwecken verwendet werden. Es hatte dies Feuer, wie fast alle Faktoren der großen Sonnen- und Lebensfeste, positive und negative Wirkung zugleich, vereinte in sich die fördernde wie die abwehrende Kraft. Ja, vielleicht ist auch das Abwehrfeuer erst aus jenem sinnbildlich die Sonne darstellenden Feuer entstanden und entwickelt, vielleicht beruhte seine Kraft ursprünglich gerade in dieser Eigenschaft. Doch wenn das auch der Fall sein sollte, ohne Zweifel hat es ebenso wie das Opferfeuer selbständige Bedeutung gewonnen, kann und muß von diesem letzteren, wie auch von dem symbolischen Feuer unterschieden werden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieses Feuer, wie bei allen primitiven Völkern, so auch bei den Ariern der Urzeit bekannt war und vielfache Verwendung fand.

Wir müssen aber von dem Feuer im allgemeinen noch ein besonderes Feuer unterscheiden, das der Urzeit ebensowenig fremd war: das Feuer des häuslichen Herdes, das Hausfeuer. Es mag und wird auch in ihm, wie in allem Feuer, die sonnenhafte Natur nicht verkannt worden sein, es mag auch das Hausfeuer frühe schon bescheidene Opferspenden empfangen haben, als

schützend, schirmend, Unheil abwehrend angesehen worden sein, — mochte es sich so auch mit all den früher besprochenen Feuern deutlich in seinem Wesen berühren, das Hausfeuer war dennoch unzweifelhaft etwas Besonderes und darf mit jenen nicht einfach zusammengeworfen werden. Es ist bekannt, daß verschiedene arische Völker eine Gottheit des Hausfeuers verehren. Nur die Vergleichung aber kann uns die Frage lösen, ob eine solche Gottheit schon in der arischen Urzeit bekannt war und ob neben ihr eine allgemeine Gottheit des Feuers verehrt wurde. Wir wenden uns daher jetzt einer vergleichenden Betrachtung der arischen Feuergötter zu.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER INDER.

Es empfiehlt sich wohl auch in diesem Falle, mit den Indern den Anfang zu machen, bei welchen ja ohne Zweifel der Feuerkult schon in der ältesten Zeit eine ganz hervorragende Rolle gespielt hat.

Der Gott des Feuers heißt bei den Indern Agni, ein Name, welcher zugleich die natürliche Erscheinung des Feuers bedeutet und mit lat. ignis, russischem ogonĭ, litauischem ugnis ursprünglich identisch ist. Agni ist einer der höchsten und heiligsten, der am meisten gefeierten Götter des Rigveda. Jedes Buch dieser großen Hymnensammlung beginnt mit Liedern an Agni, weil diesem priesterlichen Gotte der Vortritt selbst vor Indra gebührt. Dieser Vorrang beruht offenbar auf der Bedeutung Agnis beim Opfer, als Opferfeuer, das die priesterlichen Sänger und Ordner der vedischen Lieder naturgemäß besonders hoch bewerten mußten. Doch lehren uns dieselben Lieder deutlich genug, daß die Vorstellung von Agni keineswegs in derjenigen des göttlichen Priesters und Opferers aufging, daß daneben andere und jedenfalls ältere, urwüchsigere Vorstellungen kräftig hervortreten.

Die mythenbildende Phantasie der Inder bemüht sich auch Agni, den Feuergott, anthropomorphisch zu gestalten. Man schildert ihn als einen stattlichen, schönen Jüngling, mit langem Haar oder Haarbusch. Es sind die züngelnden Flammen, die als solches Haar des Agni gefaßt werden, daher heißt er çocishkeça, d. h. der, dessen Haupthaar Flammen sind. Die Farbe dieses Haares wird begreiflicherweise als golden oder blond bezeichnet, daher wird

der Gott harikeça genannt, d. h. mit gelbem Haar, blondhaarig; oder auch hiraṇyakeça, d. h. mit goldenem Haar. Doch finden sich auch andere Stellen, wo die Flammen des Agni personifiziert und als langhaarige Jungfrauen bezeichnet werden (RV 1, 140, 8). Agni erscheint als ein gewaltiger Krieger, nach altindischer Sitte auf dem Streitwagen fahrend, mit Pfeilen oder mit einer Lanze bewehrt, — und dann heißen die Flammen seine Rosse. Man sieht, wie die Bilder wechseln, ganz ähnlich, wie wir das bei den Sonnengottheiten und Sonnenbildern beobachtet haben. Mit seinen Flammenpfeilen vernichtet Agni die bösen Dämonen, die Rakshas und die Asuren, die Kobolde und die Verderben bringenden Zauberer. Er wird der Schütze genannt (astar), oder auch der mit Geschossen versehene Held; der scharfe Geschosse Besitzende (tigmaheti). Als ein mächtiger Bogenschütze (çaryahan) bricht er die Burgen. Er schleudert seine Pfeile, seinen Speer, — scharf sind die Waffen, mit denen er die Rakshas tötet. Er heißt der Feindetöter, oder der die Feinde am besten Tötende (vṛitrahan, vṛitrahantama). Er weicht vor keinem siegreichen Bogenschützen zurück; er schützt vor dem Feinde; er brennt die Feinde weg; er schlägt die Bösen nieder wie ein Beil; er trägt Beute davon als siegreicher Held.

Als Töter der Rakshas, als Beschirmer vor allen Feinden wird der Gott z. B. folgendermaßen angerufen (RV 4, 4, 4):

„Erhebe dich, o Agni, spanne deinen Bogen, brenne nieder die Feinde, du Besitzer scharfer Geschosse! Wer uns Anfeindung bereitet, du Flammender, den brenne nieder wie dürres Gestrüpp!"

Hier sehen wir Agni als Bogenschützen erscheinen, ohne daß darum sein elementares Wesen irgendwie verdunkelt wäre. Und gerade das ist lehrreich und interessant daran.

Denn überhaupt verdient ja dieser Umstand besonders betont zu werden: So oft auch die vedischen Sänger den Versuch machen, diesen Gott anthropomorph zu gestalten, ihn als schönen, blondhaarigen Jüngling, als Krieger, als Helden zu schildern, — immer bricht doch wieder die Vorstellung des Naturelementes hindurch, und die Dichter, die Gott Agni schildern wollen, schildern dann wieder die Erscheinung des Feuers, und die Persönlichkeit ver-

blaßt, — ähnlich wie bei dem Sonnengott Sûrya die Naturbedeutung nie vergessen wird. Es sind beides klassische Beispiele der Naturverehrung, die sich dieses ihres Wesens noch fortdauernd bewußt bleibt.

Eine besonders wichtige Funktion des Agni besteht nun aber darin, daß er der Bote ist, welcher die Welt der Menschen und die der Götter mit einander vermittelt. In seiner Eigenschaft als Opferfeuer trägt er die Opfergabe hinauf zu den Göttern. Dieses heilige Opferfeuer wird von den Priestern durch Reibung zweier Hölzer von verschiedenen Bäumen erzeugt, die des Agni „Eltern" genannt werden. Das eine Holz wird in einer Vertiefung des anderen gedreht oder gequirlt, bis der Funke herausspringt; und zwar wird das erste, das männliche Holz, vom Açvattha-Baume — Ficus religiosa — genommen, das andere, das weibliche, von dem Çami-Baum, Acacia Suma oder Mimosa Suma.

Wir haben von dieser Art der Feuererzeugung bereits früher gesprochen. Sie ist uralt, älter als die Sitte des Opferfeuers, wohl die älteste Art der Feuergewinnung überhaupt. Sie findet sich über die ganze Erde verbreitet und hat sich durch uralt heilige Tradition im Gottesdienste wie auch zu zaubermäßigen Heilbräuchen vielfach auch dann noch erhalten, wenn das betreffende Volk inzwischen auch schon andere und leichtere Methoden, das Feuer zu gewinnen, kennen gelernt hatte. So war es bei den Indern, so auch bei den Germanen, mit ihrem sogenannten Notfeuer, von dem wir später zu reden haben werden.

Als Opferfeuer, als Bote und Mittler zwischen Menschen und Göttern erscheint Agni dem Priester verwandt, ja geradezu selbst als ein göttlicher Priester, und gerade diese Eigenschaft wird oft mit Nachdruck an ihm hervorgehoben. Er ist der Hotar, der Purohita, — Priester und Oberpriester. Ein feierlich-priesterliches Wesen ist dem Gotte eigen. Erhabene Würde und Majestät, Reinheit und Heiligkeit zeichnen ihn aus. Er wird der ehrwürdige, der verehrenswerte, der heilige und heilvolle, der reine und lautere genannt; und vermöge dieses Charakters hält er die Sünde fern.

In engem Anschluß hieran tritt noch eine andere Eigenschaft

in Agnis Wesen bedeutsam hervor. Er ist der weise, der einsichtsvolle, der begeisterte Seher, der Weisheit schenkt und Begeisterung schafft. Mit Vorliebe betonen verschiedene Beiwörter des Gottes diese Eigenschaft. Er heißt weise und allwissend [1]. Mit seiner Weisheit reicht er über das Firmament hinaus (RV 5, 17, 2). Niemand übertrifft ihn an Einsicht. Er wird häufig ein weiser Dichter und Seher genannt, ein Kavi, ein Rishi, ein Vipra. Es heißt von ihm, er sei „ein himmlische Worte redender Seher" (vipra dyukshavacas). Ihn, den weisen, den Einsicht schaffenden und verleihenden Gott, fragt man um Rat. Das Rauschen und Knistern des Feuers erschien den Indern als ein Gesang. Darum heißt Agni auch ein Sänger (rebha). Oft wird von ihm gesagt, daß er singe, töne u. dgl. m. Das alles hängt wohl mit seinem priesterlichen Wesen zusammen, wenn es auch nicht gerade von demselben abgeleitet zu werden braucht. Die Priester jener alten vedischen Hymnenzeit aber waren ja doch und sollten sein: weise Dichter und Sänger erhabener Lieder, begeisterte Seher!

Doch Agni ist keineswegs das Opferfeuer allein, so stark diese Eigenschaft auch an ihm in jener vom Opfer und Opferwesen beherrschten Zeit naturgemäß ausgebildet ist. Er erscheint auch als das trauliche, freundliche Feuer des häuslichen Herdes, das Hausfeuer, — und es darf wohl als bedeutsam bezeichnet werden, daß gerade dieser Zug im Wesen des Gottes in den Liedern der vedischen Sänger besonders stark hervortritt. Er muß ihm von alters her eigen sein, denn jene Zeit des vedischen Opferwesens bot kaum eine spezielle Veranlassung zur Ausprägung gerade dieser charakteristischen Eigenschaft. Fort und fort wird Agni gefeiert als der Hausherr, der zum Hause gehörige, der Hausfreund, der liebe Gast, der in den Häusern Platz nimmt, der Herr und Gebieter über Haus und Familie [2]. Als Hausfeuer wird er vor allem Agni Gṛihapati genannt, d. h. „der Hausherr Feuer". Er wohnt in allen Häusern, er schützt Habe und Hausgenossenschaft. Er wird angefleht, seinen Sängern und Verehrern überall

[1] medhya, medhira, pracetas, cikitvas; viçvavid.
[2] gṛihapati, dampati; damûnas; atithi; viçpati.

guten Wohnsitz zu schaffen. Früh am Morgen wird er überall, in allen Häusern angezündet, und darum heißt er „wach mit der Morgenröte“ (usharbudh).

> Erwacht ist Agni durch des Menschen Brennholz,
> Dem Morgenrot wie einer Kuh entgegen,
> Die dort herankommt!

So beginnt ein bekanntes Lied an den Gott (RV 5, 1). Er wird aber in seiner Eigenschaft als Hausfeuer keineswegs etwa scharf oder überhaupt von Agni dem Priester unterschieden, vielmehr nennt ihn dasselbe Lied einmal über das andere Hausherr, Hausbewohner, lieber Gast der Wohnungen, der in jedem Hause seine Gaben spendet, und in einem Atem auch den Priester, der die Götter verehrt, den Weisen, den Seher usw. Den vedischen Sängern ist es e i n großer Gott, der all diese charakteristischen Eigenschaften in sich vereinigt, — wir aber können und dürfen dieselben natürlich auseinanderhalten, dürfen vermuten, daß die spezifisch priesterliche Eigenschaft des Gottes einer jüngeren Entwicklung angehört, während er mit seiner Eigenschaft als Hausfeuer wohl in unvordenkliche Zeiten zurück reicht. Als die Arier noch gar keine Priester, noch keine Opferfeuer kannten, war ihnen doch das Feuer des häuslichen Herdes längst wohlbekannt und vertraut.

Agni ist aber auch ein B e s c h ü t z e r d e r H e r d e n, denn um seine trauliche Flamme sammeln sich in düsternächtlicher Zeit Mensch und Vieh, und mit seinen Pfeilen scheucht er die bösen Dämonen fort, die das Vieh verderben wollen. Dem bösen Zauberer, welcher den Kühen die Milch wegträgt oder wegtrinkt, spaltet Agni das Haupt, er trifft ihn mit seinem Strahl an verwundbarer Stelle. Agni schützt und schirmt die Herden, er wird sogar selbst ein Hirte genannt (gopâ). Er ist reich an Rinderherden und beschenkt seine Verehrer mit solchen. Sehr hübsch heißt es in einem Liede (RV 5, 9, 7): „Diese Gnade leuchtet selbst dem Toren ein, daß um dich, o Agni, den entflammten, zur Nachtzeit das Vieh sich lagert.“ Das ist anschaulich. Wir glauben die nächtlichen Hirtenfeuer der viehreichen vedischen Inder vor uns zu sehen und spüren noch etwas von der ehr-

fürchtigen Scheu, mit der sie die schützende, göttlich gedachte Flamme bedienten.

Eine hervorragende Rolle spielt in den vedischen Liedern die Geburt des Agni, die wunderbare Art, wie er aus den Hölzern, seinen Eltern, hervorspringt. Oft wird es geschildert, wie er geboren wird, umgeben von einer Schar weiblicher Wesen, einer Art Genien, Jungfrauen oder Mütter genannt, die ihn pflegen und nähren mit (dürren) Kräutern, mit Fett und süßem Trank. Da zeigt sich wunderbare göttliche Kraft in dem eben Geborenen. Rasch wächst er heran, wird schöner und schöner, nimmt strahlende Gewande an und erfüllt die Welt mit seinem Glanze.

Wir stellen einige darauf bezügliche Verse des Rigveda zusammen. So heißt es z. B.:

(RV 3, 5, 8) Eben geboren wächst Agni empor durch die Kräuter, die er verzehrt, wenn ihn die Mütter durch das Fett wachsen lassen.

(3, 1, 4) Es ließen ihn, den schönen, wachsen die sieben rastlos tätigen Frauen, den strahlenden, rötlichen, mit Macht.

(10, 115, 1) Erstaunlich ist das Wachstum des zarten Kindleins, das doch nicht zu den Mutterkühen saugen geht. Wenn ihn die Euterlose nun geboren hat, dann wächst er schnell und geht auf Botschaft aus.

(4, 7, 10) Kaum geboren zeigt sich Agnis Kraft, rasch ergreift und verzehrt er die Speise.

(3, 1, 8 und 5) Da er genährt ward, erstrahlte er und nahm lichte Gestalt an. Es flossen Ströme von süßem Trank und Fett, wo er, der starke, anwuchs. Mit strahlenden Gliedern durchmißt er den Luftraum, in Licht sich kleidend nahm er tadellose Schönheit an.

(7, 13, 2) Du, Agni, hast strahlend mit deinem Glanze schon bei deiner Geburt beide Welten angefüllt.

(10, 1, 1. 4. 6) Mit strahlendem Glanze hat Agni, der schöngliedrige, als er geboren war, alle Orte angefüllt. Die Mütter, die ihm die Nahrung bringen, kommen heran zu ihm, der durch die Speise wächst. In prächtige Gewande gehüllt steht Agni da im Nabel der Erde.

(1, 95, 8) Er nimmt die höchste, herrliche Schönheit an, er vereinigt sich mit der Götterschar.

In einem merkwürdigen, vielfach dunklen Liede des Rigveda (5, 2) ist die Geburt des Agni mit einigen originellen Zügen ausgestattet. Es wird da von Schwierigkeiten und Gefahren bei der Geburt des Gottes geredet (V. 1—4):

Lange trägt die Mutter den Knaben geheim verborgen umher, im Mutterschoße zusammengekrümmt, und gibt sein Antlitz selbst dem Vater nicht zu schauen, — viele Jahre wächst er als Embryo, dann aber gebiert ihn die Mutter — man sieht den glänzendfarbigen seine Waffen schärfen, er erhält Ambrosia (amṛitam) als Speise, — nun können sie ihn nicht mehr fangen, jetzt ist er ja geboren usw.

Dieser Mythus wird uns ebenso wie die vorausgeschickten Schilderungen später bei Betrachtung des entsprechenden griechischen Gottes von Bedeutung werden. Für jetzt bemerke ich nur, daß das jahrelange Wachstum des Embryo in der Mutter sich wohl deutlich durch den Umstand erklärt, daß in dem Holze der Feuerfunke gleichsam verborgen schlummert, oft viele Jahre lang, bis die Drehung des männlichen Holzes ihn plötzlich hervorlockt.

Die Geburt des Agni aus dem Holze führt die Inder aber noch zu einer anderen Auffassung. Sie nennen ihn Tanûnapât, d. h. den Sohn seiner selbst, im Gegensatz zu den zahlreichen Stellen, die seine Geburt aus der Mutter schildern. Die auffallende Bezeichnung hat wohl schon Roth richtig erklärt: Agni heißt Sohn seiner selbst, weil ihm augenscheinlich nichts Analoges, nichts Homogenes vorausgeht. Er springt scheinbar ganz von selbst plötzlich aus den Hölzern hervor, wenn sie richtig behandelt werden.

Aber ihr Denken führt die Inder weiter und tiefer. Sie kennen die Wesensverwandtschaft des irdischen Feuers mit dem himmlischen. Sie reden von einem dreifachen Ursprunge des Agni. In allen drei Reichen der Welt hat er seine Stätte, am Himmel, im Luftraum und auf der Erde, in allen dreien ist er geboren. Dreifach ist sein wunderbares Wesen, dreifach seine Geburt. Wir kennen ihn schon als den Sohn der beiden Reibhölzer, er heißt aber auch der am Himmel geborene,

der seinen Mutterschoß im Himmel hat (divijà, diviyoni), — und auch in der Mittelregion, im Luftraum, hat er seine Geburtsstätte.

Der irdische Agni erklärt sich von selbst; und auch über den himmlischen kann kaum ein Zweifel walten. Es ist die Sonne, das Sonnenfeuer, das nach dem Glauben der vedischen Inder als das Opferfeuer der Götter zu betrachten ist. Das geht aus den Quellen deutlich hervor und wird auch von den europäischen Forschern allgemein angenommen, — und es lebt darin eine uralte, urarische, uns schon bekannte Anschauung fort, die das Sonnenhafte des Feuers, die Feuernatur der Sonne in sich begriff. Anders steht es mit dem im Luftraum geborenen Agni. Das Urteil über diesen ist kein so ganz einmütiges. Ich für mein Teil bin freilich nicht im Zweifel, daß wir unter ihm den Blitz zu verstehen, in ihm den Blitz zu suchen haben, der im Luftraum aus den Wolken fährt. Allein es darf doch nicht verschwiegen werden, daß andere Forscher hier anders urteilen. Speziell hat es Alfred Hillebrandt versucht, in dem Agni des Luftraums den Mond zu erweisen, oder auch Vâyu, den Wind. Warum ich dieser Ansicht nicht ohne Weiteres beitreten kann, habe ich früher an anderem Orte dargelegt[1].

Mit besonderer Vorliebe wird Agni in den vedischen Liedern als apâṃ napât bezeichnet, d. h. der Sohn der Wasser, oder auch als garbha apâm, d. h. der Sproß der Wasser, — und ich glaube, daß auch diese allbekannte und geläufige indische Bezeichnung des Gottes wohl dazu dienen kann, die Deutung des im Luftraum geborenen Agni auf den Blitz zu unterstützen. Denn unter den Wassern, deren Sohn oder Sprößling der Feuergott Agni sein soll, sind doch wohl schwerlich die irdischen, sondern vielmehr die himmlischen Gewässer, die Wolkenwasser zu verstehen, aus welchen Agni als Blitz geboren wird[2]. Die Wolke

---

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIII, S. 288 ff. Hillebrandt ist durch die drei Feueraltäre des indischen Rituals zu seiner originellen Theorie geführt worden, doch haben seine Gedankengänge hier nichts Überzeugendes. Von den drei Feueraltären und ihrer Bedeutung handeln wir weiter unten.

[2] Anders hat Oldenberg den Agni als „Sohn der Wasser" zu fassen und zu erklären gesucht, in einer, wie mir scheint, recht künstlichen und wenig

wird von den vedischen Dichtern in verschiedenen Bildern bald als Fels, bald auch als Insel gefaßt, die da droben in dem Himmelsozean umherschifft. Darum heißt es (RV 2, 1, 1), daß Agni aus den Wassern, aus dem Fels hervor geboren ist. Darum wird er (7, 6, 2) das Licht aus dem Felsen oder das Licht des Felsens genannt. Darum heißt es: Von der Wolkeninsel, von der Halde herab kommt Agni her (1, 144, 5); und an einer anderen Stelle (10, 4, 3): „Von der Wolkeninsel kommst du herab auf abschüssiger Bahn.“ — Es ist das Feuer, das als Blitz aus der Wolke fährt! Nur unter dieser Voraussetzung stimmt alles. Der aus den Wolkenwassern, dem Wolkenfels, der Wolkeninsel stammende Agni bestätigt uns den Agni des Luftraums als den Blitz. Erst damit ist dieser ganz deutlich beschrieben. Der von der Wolkeninsel des Luftmeers stammende Agni wird uns aber auch später noch bei der Vergleichung der entsprechenden griechischen Göttergestalt von Bedeutung sein.

Zu den Wassern steht Agni auch sonst noch in einem besonderen, merkwürdigen Verhältnis. Es wird nicht bloß erzählt, daß er aus den Wassern stamme, sondern er heißt auch der in den Wassern Sitzende (apsushad), der schnelle oder rüstige Taucher (vigâha tûrṇi). Die Bhṛigus fanden ihn im Sitz der Wasser und brachten ihn zu den Wohnungen der Menschen (RV 2, 4, 2); im Schoß der Wasser griffen ihn die Mächtigen auf (4, 8, 3). Es wird namentlich erzählt, daß Agni ins Wasser fährt oder sich flüchtet und dort in Gestalt verschiedener Tiere sitzt oder sich versteckt hält. Es heißt, daß er als Stier ins Wasser geht, ohne sich zu benetzen (10, 4, 5); im Schoß der Wasser wurde groß der Büffel (10, 8, 1); er zischt im Wasser wie eine Gans (1, 65, 9). Er wird gebeten, wenn er in die mütterlichen Wasser eingegangen sei, die Rückkehr nicht zu vergessen. Und es heißt: Es fanden ihn die

wahrscheinlichen Art (Religion des Veda, S. 111 ff.). Von den Wassern stammt Agni nach seiner Ansicht insofern, als die Wasser die Pflanzen erzeugen und wachsen machen, in denen der Feuerfunke schlummert, aus denen er hervorspringt. Agni apâṃ napât ist ihm die Kontamination eines ursprünglichen Wasserdämons mit dem Feuergott (a. a. O., S. 118, 120). Vgl. dagegen meine Bemerkungen in der WZKM., Bd. IX, S. 225 ff.

Weisen wie einen Löwen im Wasser sitzend (3, 9, 2 und 4). Sehr wichtig ist in dieser Beziehung die dramatische Trilogie der Lieder Rigveda 10, 51—53, eines vedischen Mysteriums, in welchem ausführlich dargestellt wird, wie Agni in einen dichten Balg gehüllt sich in das Wasser geflüchtet hat, wie er von den Göttern gesucht und gefunden wird und das Versprechen erhält, daß ihm reich geopfert werden solle. Das bewegt ihn wieder hervorzukommen und den heiligen Dienst als Opferfeuer, dem er sich zeitweilig entzogen, aufs neue zu übernehmen. Das ist die Wiederkehr des Agni aus dem Wasser, die zugleich als Neugeburt des großen Gottes gedacht wird. Und diese Wiederkehr, diese Neugeburt bedeutet im Ritual das im Frühling neu beginnende Aufflammen des Opferfeuers zu Ehren der Götter, das in der dunklen, den Seelen geweihten mittwinterlichen Zeit unterbrochen war.

Die Mythen von Agnis Hineinfahren und Sichverstecken im Wasser erklären sich anscheinend am besten durch den Hinweis auf das natürliche Verhalten des Feuers im Wasser, wie schon Roth gesehen hat. Wenn ein Feuerbrand ins Wasser gesteckt wird, dann zischt er auf und das Feuer ist verschwunden, ist fort. — Wo ist es geblieben? — Die nächstliegende Antwort für den noch nicht wissenschaftlich denkenden, vielmehr die Natur mit poetischem Auge anschauenden, mythenschöpferischen Geist ist diese: Das Feuer hat sich ins Wasser geflüchtet, hat sich darin versteckt, — und ist darin verborgen. Und es steht diese plötzliche, wunderbare Flucht des Feuers in das Wasser in so schöner Harmonie mit dem nicht minder plötzlichen und wunderbaren Ursprung desselben aus den Wassern, den Wolken. Es wird dies Hineinfahren des Feuers in das Wasser auch förmlich im Ritual dargestellt, wenn man am Schluß eines Opfers den Feuerbrand ins Wasser taucht und dazu spricht: „Des Agni Antlitz ist in die Wasser eingegangen“ (agner anikam apa âviveça). Von wo er gekommen, dahin geht er auch wieder ein, und kann von dort auch wieder zurückkehren. Das ist eine Art primitiver Naturphilosophie, wie sie wohl schon auf den untersten Kulturstufen möglich ist.

Es ist aber möglich, ja wahrscheinlich, daß der mythischen Erzählung von der Flucht des Feuergottes Agni in die Wasser

und seiner Wiederkehr von dort noch ein anderer Sinn, also ein Doppelsinn, innewohnte und beigelegt wurde. Auf den himmlischen Agni, die Sonne angewandt, konnte dieselbe das Verschwinden und Sichverstecken des großen Gestirns in den winterlichen Nebeln und Wolken, seine freudig begrüßte Rückkehr dann zu Beginn des Frühlings bedeuten. Eine solche Deutung war in nordischen Landen näher liegend und passender als in Indien, doch wird es sich auch weiterhin als wahrscheinlich ergeben, daß der Mythus uralt, urarisch ist und also von den Indern aus einer nördlicheren Heimat mitgebracht sein dürfte. Er lebte fort auch in Indien, und die Wiederkehr, die Neugeburt des Agni bedeutete auch hier fort und fort die Wiederkehr, die Neugeburt der Sonne im Frühling, den Beginn eines neuen Jahres, den Beginn einer neuen Periode des Sonnenglanzes am Himmel droben, des Opferfeuers drunten auf Erden.

Über die Art, wie das Feuer zu den Menschen kam, wie es von Heroen der Vorzeit gefunden, durch Quirlung gewonnen, vom Himmel herab zur Erde gebracht wurde, haben die Inder im Rigveda verschiedene Mythen, welche sich vielfach mit der griechischen Prometheussage berühren und schon von Adalbert Kuhn in seinem berühmten Buche „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks" (1850)[1] eingehend behandelt sind.

Atharvan, der erste Feuerpriester, ein Heiliger der Vorzeit, soll den Agni durch Reibung oder Quirlung gewonnen haben, und zwar aus dem Lotus heraus, dem Kelch des blauen Lotus, den Graßmann in seiner Übersetzung des Rigveda auf den Himmel deutet[2]. Häufiger wird die wunderbare Tat dem Mātariçvan zugeschrieben, einem indischen Prometheus, dessen Name aber merkwürdigerweise auch als Beiname des Agni selbst erscheint.

[1] Neu herausgegeben von dem Sohne des Verfassers, Ernst Kuhn, Gütersloh 1886, als 1. Teil der „Mythologischen Studien" von Adalbert Kuhn.

[2] RV 6, 16, 13 tvám agne púshkarād ádhy átharvā niramanthata; púshkara bedeutet in der Tat die blaue Lotusblüte, es bedeutet aber auch den Kopf des Löffels, — und das Petersburger Wörterbuch möchte für das Wort an dieser Stelle eher die letztere Bedeutung annehmen. Ein klarer Gedanke verbindet sich damit freilich kaum.

Es heißt, Mâtariçvan habe zuerst das Feuer durch Reiben erzeugt, er habe den zuvor verborgenen Agni aus der Ferne, vom Himmel her, dem Menschen, und speziell dem Bhṛigu oder den Bhṛigus gebracht, für sie entzündet. Dieses alte, halbgöttliche Geschlecht der Bhṛigus erscheint aber in manchen anderen Stellen des Rigveda selbst in prometheischer Eigenschaft. Die Bhṛigus sollen das Feuer auch selbst gefunden, zu den Menschen gebracht, sie sollen es erzeugt, entzündet haben. Sie haben es wie einen Freund im Holze wohl verborgen, haben es im Nabel, d. h. im Mittelpunkte, der Erde hingesetzt. Die Bhṛigus gelten als ein übermütiges Geschlecht, und das Çatapatha-Brâhmaṇa erzählt, daß Bhṛigu zur Strafe für seinen Übermut in die Hölle gebannt die furchtbaren Leiden der Verdammten mit ansehen mußte. Allerdings soll nach dieser Quelle der Übermut des Bhṛigu darin bestanden haben, daß er sich in Bezug auf sein Wissen dem Varuṇa überlegen glaubte. Allein dies sieht wie eine Erfindung späterer Zeit aus. Die Bhṛigus berühren sich aufs Nächste mit den Phlegyern der Griechen, jenem übermütigen Volke, mit dem Prometheus so eng verbunden erscheint. Die Namen sind geradezu identisch[1], der Zug des Übermutes und Trotzes den Göttern gegenüber ist beiden eigen und beide stehen in unzweifelhaft engster Beziehung zu den Sagen von der ersten Gewinnung des Feuers. Es liegt daher nichts näher als die Vermutung, daß der Übermut des Bhṛigu ursprünglich auch ein wirklich ganz prometheischer gewesen sein dürfte, d. h. daß er mit der Sage vom Feuerraub zusammenhing. Wird bei den Indern auch jene erste Gewinnung des Feuers nicht als Raub bezeichnet und dargestellt, so werden wir eine uralte arische Sage derart doch umsomehr für wahrscheinlich halten müssen, als eine große Anzahl von primitiven Völkern aller Erdteile die ursprüngliche Feuergewinnung als einen Raub, einen Diebstahl fassen und die verschie-

[1] Der Name bhṛigu trägt wohl schon in sich die Beziehung zum Feuer. Er kommt von der Wurzel bhrâj, bhṛij „leuchten, flammen", hängt mit bhargas „Glanz" zusammen; die Wurzel ist mit dem griech. φλεγ, lat. flag in flagrare ursprünglich identisch. Die Namen Phlegys, Phlegyas enthalten die entsprechende griechische Wurzel. Vgl. über die Phlegyer weiter unten.

densten Mythen und Märlein davon zu erzählen wissen[1]. Wir kommen auf diesen interessanten Gegenstand später noch einmal zurück.

Das Feuer und seine Verehrung spielt im häuslichen Leben des Inders wie im Opferritual höheren Stiles eine hervorragende Rolle. Jeder Hausvater ist zu gewissen einfachen Opfern in dem heilig gehaltenen häuslichen Feuer verpflichtet und eine ganze Reihe von Zeremonien häuslicher, familienhafter Art vollziehen sich mit seiner Hülfe und unter seinem Schutze. Wer es vermag, soll aber auch Opfer höherer Ordnung darbringen, und zu solchen gehören eine ganze Anzahl von Priestern und mindestens drei heilige Feuer: das Âhavanîya oder das eigentliche Opferfeuer; das Gârhapatya oder das Feuer des Hausherrn; das Dakshiṇa oder das Südfeuer.

Von dem ersten, dem Âhavanîya-Feuer, wird ausdrücklich gesagt, daß es nicht dazu da sei, um etwas darin zu kochen, sondern nur, um schon Gekochtes darin zu opfern[2]. Dies eigentliche Opferfeuer ist in solcher Funktion jedenfalls wohl jünger als die anderen Feuer des Rituals, da die Urzeit, wie wir schon gesehen haben, ein eigentliches Opferfeuer noch nicht kannte. Es hat sich dieses Feuer aber wahrscheinlicherweise, wie ich auch schon angedeutet habe, aus dem bereits urzeitlichen, symbolischen Feuer der großen Sonnen- und Lebensfeste entwickelt. Es war ursprünglich das Feuer gewesen, welches die Sonne darstellte, zur Ehre und zur Stärkung der Sonne entflammt ward und gerade als Abbild der Sonne wohl die ersten Gaben empfing. Darauf scheint mir auch der Umstand zu deuten, daß die Sonne von den Indern als das himmlische Opferfeuer, das Âhavanîya-Feuer der Götter angesehen wird. Was die Sonne am Himmel für die Götter, das ist dieses Feuer auf der Erde für die Menschen. Es entspricht also der Sonne, es ist ihr Abbild, wie jenes alte Feuer der Sonnenfeste.

Das Gârhapatya-Feuer, das Feuer des Hausherrn, erklärt sich von selbst. Es ist nichts anderes als das in ein Opferritual

[1] Vgl. Ferd. v. Andrian, Prähistorisches und Ethnologisches, Wien 1915, S. 316—320. [2] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 350.

höheren Stiles aufgenommene Feuer des häuslichen Herdes, gewissermaßen ein rein rituell gewordenes, sakral stilisiertes Hausfeuer.

Das dritte, das Dakshiṇa-Feuer oder Süd-Feuer ist in seinem ursprünglichen Wesen, wie ich glaube, durch Oldenberg aufgehellt worden[1]. Es flammt, wie schon der Name besagt, im Süden des Opferplatzes, — der Süden aber ist die Himmelsgegend, wo nach indischem Glauben die abgeschiedenen Seelen, die Geister hausen. Nur diesen darf in dem Süd-Feuer eine Opferung dargebracht werden. Ursprünglich aber hatte dieses Opfer wohl den Zweck, die im Süden hausenden Geister und Gespenster von dem Opferplatze fern zu halten, sie abzuwehren, zu bannen. Es war also wohl eigentlich ein Abwehrfeuer, wie solche bei den primitiven Völkern schon lange vor dem eigentlichen Opferfeuer bekannt sind und bei verschiedenen Gelegenheiten zur Verwendung kommen.

Die drei Hauptfeuer des indischen Opfers höheren Stiles sind also wohl 1. aus dem alten Sonnensymbol-Feuer, 2. dem alten Hausfeuer und 3. dem alten Abwehrfeuer hervorgewachsen. Der Altar des ersteren wird von den Indern viereckig gebaut, der des zweiten rund und der des dritten halbkreisförmig.

[1] Oldenberg, Rel. des Veda, S. 340.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER IRANIER.

BEI den Persern ist der Feuerkult ebenfalls seit alters zu Hause und spielt in ihrer Religion sogar eine sehr stark hervortretende Rolle, so daß man sie bekanntlich oft genug geradezu als Feueranbeter bezeichnet hat und in diesem Zuge — gewiß unrichtigerweise — den Kernpunkt ihrer Religion hat sehen wollen. Die gebildeten Parsi sträuben sich energisch gegen diese Anschauung und Bezeichnung, indem sie sagen, sie verehrten das Feuer nicht als Naturelement, sondern als Symbol der reinen Gottheit. Indessen lehrt uns der Avesta, daß wir dennoch ein Recht haben, von Feuerverehrung bei ihnen zu sprechen, denn das Feuer wird hier nicht nur häufig geradezu angerufen, sondern auch deutlich als eine göttliche Person gedacht. Es gilt als ein Sohn des Ahuramazdâ, es beteiligt sich auf der Seite dieses letzteren an dem Kampfe gegen die bösen Wesen, es tötet die Geschöpfe des Ahriman. Aber auch mit der symbolischen Bedeutung hat es seine Richtigkeit und wir dürfen dieselbe wohl auch für uralt ansehen. Es darf als wahrscheinlich gelten, daß die Iranier das alte urarische, sonnensymbolische Feuer aus der Urheimat mitbrachten, und dieses reine, durch die Tradition geheiligte Symbol mag dann bei der Reform des Zarathustra auf die rein geistige Gottheit des Ahuramazdâ übertragen sein.

Feuerverehrung schrieb auch Herodot den Persern ganz bestimmt zu, und als zur Zeit des Mittelalters die Anhänger der Avestalehre in Persien durch den Islam hart bedrängt und schließlich die treu gebliebenen ganz aus der alten Heimat vertrieben wurden, da zogen sie nach Gudscherat in Indien und begehrten

daselbst Aufnahme, indem sie erklärten, daß sie einen indischen Gott, den Agni, verehrten. Man gewährte ihnen ihren Wunsch, und bekanntlich sitzen sie bis auf den heutigen Tag noch dort, namentlich in und um Bombay. Auch auf der Halbinsel Apscheron bei Baku hatten die Parsi-Feueranbeter, die sog. Gebern, bis vor kurzem noch ein geheiligtes Asyl, wo sie das aus der Erde strömende, beständig brennende Gas des Erdöls als eine Wundererscheinung ihres Gottes ehrfürchtig anstaunten. Die verlassenen Tempel sind heute noch dort zu sehen.

Es darf durchaus für wahrscheinlich gelten, daß ein stark ausgebildeter Feuerkultus schon in der indoiranischen Einheitsperiode geübt wurde und daß Inder und Iranier solchen Kult, jeder in seiner Art, treulich bewahrt haben. Die Vergleichung macht uns diese Annahme fast unabweisbar und sie ist darum auch schon vielfach ausgesprochen worden, so von Spiegel, von Bradke und anderen [1]. Die Inder haben aber wohl auch in diesem Falle das Alte treuer bewahrt. Es lag ja in der Natur der Sache, daß die Religion des Zarathustra nach Möglichkeit die alten mythologischen Anschauungen von dem göttlich gedachten Feuer zu verwischen sich bestrebte und dieses hauptsächlich in seiner Eigenschaft als reines, der Gottheit nahe verwandtes Element, als Symbol der Gottheit hervortreten lassen wollte. Wenn nichtsdestoweniger das Feuer doch auch noch den Charakter einer göttlichen Person hat und bis in die Gegenwart hinein verehrt wird, so zeugt das wohl für die Stärke der altererbten Anschauungen. Mythische Erzählungen aber sind in der Tat kaum von ihm erhalten.

Sehr bemerkenswert erscheint mir der Umstand, daß wir im Avesta auch der Bezeichnung apãm napåt begegnen, welche sich ganz mit der uns schon bekannten Benennung des indischen Agni als apâm napât deckt, die ohne Zweifel Sohn oder Sprößling der Wasser bedeutet. Im Avesta gilt nun allerdings apãm napåt nicht als Beiname des Feuers, sondern als Name eines besonderen, selbständigen Genius, der in Beziehung sowohl zum Wasser als zum Feuer steht, im ganzen aber nicht oft genannt wird und in

---

[1] Vgl. Spiegel, Arische Periode, S. 153; P. v. Bradke, Dyâus Asura, S. 82.

seinem Wesen einigermaßen undeutlich ist. Meist wird der avestische apãm napåt in Verbindung mit den Wassern angerufen, einige Mal auch mit Nairyosaṅha, einem Genius von feuriger Natur, dessen Name offenbar dem vedischen Narâçaṃsa, einer Bezeichnung des Agni, entspricht. Es heißt an einer Stelle von ihm (d. h. vom apãm napåt, yt. 8, 34), daß er die Gewässer über die Erde verteile; er scheint also diesen übergeordnet, ihr Leiter und Lenker zu sein, andererseits aber offenbart sich seine Feuernatur durch die Verbindung mit Nairyosaṅha, sowie in dem Glanz und der Majestät seiner Erscheinung. Die Avestatexte nennen ihn wiederholt einen großen Herrn (ahurem berezantem). Er heißt auch khshathrya, d. i. der Königliche, Herrliche, — der Herrscher; auch aurvaṭaspa, d. h. „mit raschen Rossen versehen", wie Agni apâṃ napât mit Rossen versehen ist, mit gedankenschnellen Rossen fährt u. dgl. m.[1] Es wird ferner von ihm gesagt, daß er die Wesen erschafft, eine Anschauung, welche eigentlich der Religion des Zarathustra fremd ist, da hier sonst Ahuramazdâ als der alleinige Schöpfer gilt, — und Spiegel hat gewiß recht, wenn er sagt, dieser Umstand weise darauf hin, daß wir es hier mit einem Gotte zu tun haben, der älter ist als die Religion Zarathustras[2]. Es ist offenbar, daß hier eine Göttergestalt vorliegt, die in die indoiranische Periode zurückreicht und die sowohl mit dem Wasser als mit dem Feuer in Beziehung stand. Dieser apãm napåt ist ohne Zweifel ursprünglich das aus den Wassern geborene Feuer — das Blitzfeuer, welches in den Wolkenwassern unter Donnergeroll aufleuchtend diese gleichsam zu beherrschen und lenken scheint —, wie auch andererseits, in mystischer Gleichung, das Sonnenfeuer, das im Frühling aus den winterlichen Nebeln neugeboren hervortritt. In mancher Beziehung ist die Gestalt bei den Iraniern schon verdunkelt, so z. B. auch darin, daß seine Wohnung eher in der Tiefe als in den Wolken zu liegen scheint. Doch dafür gibt es manche einleuchtende Analogien, z. B. in Varuṇa, der ursprünglich ein großer Himmelsgott und als solcher auch Lenker der himmlischen Wasser ist, später aber

[1] Vgl. Spiegel, Arische Periode, S. 192. 193.
[2] Spiegel a. a. O., S. 193.

als Wassergott in der Tiefe des Meeres haust. Im ganzen erklärt sich die Gestalt des apãm napåt ohne Zweifel am besten, wenn man ihn dem indischen apâm napât seinem Ursprunge nach gleichsetzt, also auch in ihm einen Genius sieht, der als Blitzfeuer und Sonnenfeuer zugleich zu deuten ist, resp. sich aus dieser primitiv-mystischen Vorstellung entwickelt hat.

Auch der schon erwähnte feurige Genius Nairyosanha, der dem indischen Narâçaṃsa, einem Beinamen des Agni, entspricht — eigentlich wohl „der bei den Menschen Gepriesene" — deutet auf ausgebildeten Feuerkult in der indoiranischen Periode. Die Grundform des Wortes war offenbar damals ein Beiname des Feuergottes, ebenso wie demselben Gotte in seiner Eigenschaft als Blitzfeuer die Bezeichnung apâm napât, Sproß der Wasser, gegeben wurde.

Auffallend ist, daß der gewöhnliche Name des Feuers bei den Iraniern ein anderer ist als bei den Indern. Er lautet âtar, welches Wort natürlich mit agni nichts gemein hat als die Bedeutung. Von âtar „Feuer" abgeleitet ist das Wort âthravan (ind. atharvan) „der Priester", eigentlich offenbar „der mit dem Feuer Beschäftigte", und es tritt auch in dieser Bezeichnung der avestischen Priester die hohe Bedeutung des Feuers für diese Religion deutlich zu Tage. Dem Gattungsnamen âthravan im Avesta entspricht aber bei den Indern genau der Name Atharvan, welcher ein altes Priestergeschlecht bezeichnet, von dem auch der Atharvaveda seinen Namen hat. In der Einzahl ist das indische Wort Atharvan der Name eines Weisen der Vorzeit, der — wie ich schon früher erwähnt habe — als eine Art indischer Prometheus zuerst das Feuer gewonnen haben soll. Es bedeutete das Wort auch bei den Indern offenbar eigentlich etwa „mit dem Feuer beschäftigt", resp. Feuerpriester. Wir werden auch dieses Wort, bei der völligen Übereinstimmung der indischen und der iranischen Form und ihrer leicht zu vermittelnden Bedeutung, unbedenklich in die indoiranische Einheitsperiode zurücksetzen können und gewinnen damit ein weiteres Moment für die Bedeutung des Feuerkults in jener Zeit.

Nach alledem kommen wir zu dem Schluß, daß sich bei den

Iraniern die alte, der indischen entsprechende, mit ihren Wurzeln in die indoiranische Periode zurückreichende Feuerverehrung erhalten hat; daß sich auch die Formen apãm napåt und Nairyosanha, welche den indischen Agninamen apãṃ napât und Narâçaṃsa entsprechen, noch vorfinden, aber als Namen selbständig gewordener Genien, verdunkelter Hypostasen des Gottes; daß auch der alte Name des Priesters als des mit dem Feuer Beschäftigten, des „Feuerwarts", bestehen geblieben ist, — während von eigentlichen Mythen des Feuergottes, die denen des Agni entsprächen, kaum etwas nachweisbar ist, wie dies ja auf dem Boden der zarathustrischen Religion auch durchaus begreiflich und natürlich erscheint. Die symbolische Bedeutung des Feuers als Abbild der reinen Gottheit hat sich bei den Iraniern wohl aus der älteren sonnensymbolischen Bedeutung des feurigen Elementes unter dem Einfluß der zarathustrischen Reform heraus entwickelt.

Das Feuer war dem Volke des Avesta, den Mazdâgläubigen — wie W. Geiger sagt — „das heiligste und reinste Element, der Abglanz seiner höchsten Gottheit, des Ahuramazdâ. Es ist ihm das Symbol der sittlichen Lauterkeit und ein kräftiges Mittel zur Abwehr der Dämonen. In Nacht und Finsternis treiben die bösen Unholde ihr Wesen. Das Feuer schafft Licht und Helle und verscheucht die höllischen Geister." Wie das Feuer der Sohn des Ahuramazdâ genannt wird, so ist es auch „sein irdisches Abbild, gleicher Art und gleichen Wesens mit ihm selber." Es schützt die dem Mazdâ ergebenen Wesen gegen die bösen Mächte, hat also auch apotropäische, abwehrende Kraft. Man begreift es aus dieser seiner hohen Bedeutung, daß einer der sieben Ameshaçpentas, der Genius der besten Frömmigkeit, Ashavahista, geradezu auch zum Genius des Feuers wird [1].

Die alten Lieder, die Gâthâs des Avesta, preisen das schnelle, machtvolle Feuer des Ahuramazdâ, das die Frommen erfreut und ihnen hilft, den Bösen aber Schaden zufügt.

---

[1] Vgl. Wilhelm Geiger, Ostiranische Kultur, S. 253.

Bemerkenswert ist, daß bei den Mazdâ-Verehrern das heilige Feuer auch die Rolle eines Orakel verkündenden Gottes spielt: „Aus dem Rauche und den Flammen des Feuers glaubte man den Willen der Gottheit zu erkennen. Sein Rauschen war die Stimme, in der sie zu den Menschen redet. Insbesondere in zweifelhaften Rechtsfällen scheint man die orakelhafte Entscheidung des Feuers angerufen zu haben"[1]. Wir haben von dieser letzteren Bedeutung des Feuers beim Gottesurteile schon früher gesprochen. Auf die erstere kommen wir später, bei Besprechung der griechischen Feuergötter wieder zurück.

Es gehörte zu den Pflichten des Mazdâ-Priesters, das heilige Feuer zu pflegen und zu erhalten. Besaßen die Anhänger des Zarathustra in der alten Zeit auch keine Tempel, so hatten sie doch jedenfalls geweihte Feuerstätten[2], an welchen das reine Element von den Priestern beständig unterhalten wurde. Vor einem brennenden Feuer verrichteten die Mazdâ-Priester ihre Zeremonien und in den einleitenden Formeln, welche die Götter zum Opfer herbeirufen, redeten sie dasselbe als gegenwärtig an: „Wir laden dich ein, o Feuer, du Sohn des Ahuramazdâ!"[3]

Auf dem Herde eines jeden Gemeindeältesten und jedes Gau-

---

[1] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 254.

[2] W. Geiger a. a. O., S. 473 Anm. 3 vermutet, daß diese Feuerstätten vielleicht âthra geheißen haben möchten. Er übersetzt im Lexikon seines Handbuchs der Avestasprache das Wort âthra durch Feuerstätte, Feueraltar. Mit dem avestischen âtar „Feuer" hängt wohl das lat. atrium zusammen. Atrium ist ja die Halle des Hauses, der erste oder vorderste und zugleich der größte bedeckte Saal des Hauses. Hier stand das Braut- und Ehebett (lectus genialis), hier waren die Ahnenbilder aufgestellt, hier pflegte man in den ältesten Zeiten das Mahl zu nehmen. Das Atrium war überhaupt der Sammelplatz der Familie (s. Lexikon von Georges s. v.) — offenbar eigentlich der Hauptraum des Hauses, wo das Herdfeuer, der Mittelpunkt des Hauses, flammte. Vgl. auch das Atrium Vestae, den Aufenthalt der Vestalinnen, am südwestlichen Ende des Forums, am Fuß des Mons Palatinus gelegen. Poetisch heißt atrium auch einfach „eine Wohnung, ein Haus" (d. h. eigentlich vielleicht „eine Feuerstätte"). Schon Benfey und Kuhn (vgl. KZ., VI, S. 239) haben atrium mit avestischem âtar zusammengebracht; vgl. A. Walde, Latein. etymolog. Wörterbuch, s. v. âtrium.

[3] Vgl. W. Geiger a. a. O., S. 472. 473

fürsten scheint ein ständiges Feuer unterhalten worden zu sein, das als Mittelpunkt der Gemeinde und des Gaues galt. Gemeinde und Gau stellten sich damit gleichsam als eine große Familie dar, denn „in dem Hause jedes Mazdâ-Verehrers brannte ein nie verlöschendes Feuer. Seine Pflege war Pflicht des Familienoberhauptes. Es bildete den Mittel- und Sammelpunkt der Angehörigen des Hauses“[1].

Neben dem heiligen Feuer, das der Obhut der Priester anvertraut war und das ich — ebenso wie das Âhavanîya-Feuer der Inder — für den direkten Abkömmling des alten sonnensymbolischen Feuers der Urzeit halten möchte, haben wir also beim Volke des Avesta das ebenfalls heilig gehaltene Herdfeuer in jedem Hause, das deutlich genug dem Agni Gṛihapati, dem „Hausherrn Agni“ der Inder entspricht und auch mit entsprechendem Namen benannt wird. Es heißt Nmânôpaiti, der Herr des Hauses, gewissermaßen eine männliche Hestia-Vesta. Dieses Feuer muß sorgfältig gehegt und gepflegt werden, es darf auch bei Nacht nicht erlöschen: „Fortwährend muß es lodern und leuchten als ein nie rastender Vorkämpfer gegen die Dämonen. Wenn des Feuers Glanz erlischt, entweichen die das Haus vor den Schrecken und Gefahren der Finsternis beschirmenden guten Geister.“ Es dient also auch das heilig gehaltene Feuer des häuslichen Herdes zugleich als Abwehrfeuer. „Mit reingewaschenen Händen muß man das Holz herbeitragen, und es ist dies eine Pflicht, welche man zu Anfang, in der Mitte und gegen Ende der Nacht zu erfüllen hat, ganz besonders auch am frühen Morgen, wenn man sich beim ersten Hahnenschrei vom Lager erhob.“ So gepflegt und ehrfurchtsvoll behandelt bringt dieser göttliche Hausherr Nmânôpaiti dem menschlichen Hausherrn und seinem ganzen Hause reichsten Segen an Hab und Gut, an den Herden des Viehs, an tüchtigen Söhnen, an Ansehen und Macht[2]. Er vereinigt also, wie wir sehen, die positive, segnende und fördernde Kraft mit der negativen, abwehrenden, schützenden, — ganz ähnlich, wie uns das

[1] Vgl. W. Geiger a. a. O., S. 472.
[2] Vgl. W. Geiger a. a. O., S. 254. 255.

bei dem alten sonnensymbolischen Feuer schon oft entgegengetreten ist.

Für die indoiranische Einheitsperiode werden wir demnach wohl nicht nur die kräftige Verehrung eines Feuergottes im allgemeinen vermuten müssen, der wohl auch sonnensymbolisch gedacht, als Sohn der Wasser bezeichnet, von Feuerpriestern gepflegt wurde; sondern außerdem die Verehrung des häuslichen Herdfeuers als einer besonderen Erscheinung dieses Gottes, des „Hausesherren", für dessen Unterhaltung der Hausvater oder die Hausbewohner zu sorgen hatten.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER GRIECHEN UND RÖMER.

FINDEN wir Ähnliches auch bei den anderen Ariern? wie viel davon mag aus der Urzeit mitgebracht sein?

Wir wenden uns in Europa zuerst zu den Griechen. Hier tritt uns eine Göttergestalt entgegen, die in erhabener Vollendung gerade dasjenige bietet und darstellt, was aus einem allgemeinen, schon sonnenähnlich, der Sonne verwandt gedachten Feuergotte werden konnte, ja fast mit Notwendigkeit werden mußte bei einem Volke, das in sich den Trieb und die Kraft trug, seine Götter aus primitiven Anfängen heraus zu menschlichen Idealbildern höchster Ordnung werden und wachsen, sich gestalten zu lassen, sie künstlerisch vollendet auszuprägen, im höchsten Sinne zu anthropomorphisieren, wie es die Inder nie vermocht haben: einem Volke, das das Bedürfnis empfand, seine Götter wirklich als Personen, als Individuen höherer Ordnung zu denken und zu schauen, nicht als mehr oder minder dürftig und mühsam personifizierte Naturkräfte. Es ist eine Gottheit, welche trotz all der großen und schwerwiegenden Verschiedenheiten, die der Abstand der Jahrhunderte, der verschiedene Charakter, die abweichende Entwicklung des indischen und des griechischen Volkes naturgemäß bedingen, dennoch sich in ihrem Kerne mit Agni ursprünglich identisch erweist, in den hauptsächlichsten und wichtigsten Zügen ihres Wesens, in den merkwürdigsten und originellsten Mythen so deutliche Übereinstimmung mit dem indischen Feuergotte verrät, daß meiner Meinung nach an der genealogischen Zusammengehörigkeit beider nicht wohl gezweifelt werden kann.

Ich habe dieses Gottes bei der Besprechung altarischer Sonnenfeste schon so oft vorausgreifend Erwähnung tun müssen, daß ich ihn jetzt eigentlich kaum mehr zu nennen, kaum ausdrücklich zu sagen brauche, daß es Apollon ist, von dem ich rede. Die ursprüngliche Identität der beiden Götter glaube ich schon vor Jahren in meinem Aufsatz Apollon-Agni klargestellt und nachgewiesen zu haben [1], und wenn ich auch natürlich jetzt hier

---

[1] In Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, N. F. IX, S. 193 ff. Ich bin in diesem Aufsatze von der Etymologie des Namens Apollon ausgegangen, habe aber auch damals schon zum Schluß erklärt, daß ich meine Beweisführung nicht von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Etymologie für abhängig halte. Auf demselben Standpunkte stehe ich auch heute noch. Im übrigen halte ich jene Etymologie noch immer für die wahrscheinlichste, die wir besitzen. Ich habe in jenem Aufsatze den Namen Apollon einem altindischen Worte gleichgesetzt, welches im Rigveda als Epitheton des Gottes Agni erscheint, — dem Worte saparyeṇya „der zu verehrende" (RV 6, 1, 6). Das α in dem Namen Ἀπόλλων geht auf altes sa zurück, ebenso wie dies z. B. auch in ἀδελφός, ἀδελφεός, ἀδελφειός = ind. sagarbha, sagarbhya (conterinus) der Fall ist. Das r ist zu l geworden und diesem l das folgende j assimiliert. Am Schluß des Wortes muß eine Verstümmelung eingetreten sein, durch welche das io oder jo des ursprünglichen Namens verloren gegangen wäre, ein Vorgang, der bei einem alten, viel gebrauchten Eigennamen wohl unbedenklich wird angenommen werden dürfen. Für diese Etymologie spricht namentlich auch die dialektische Form des Namens, Ἀπείλων aus Ἀπέλjων, die auf einer phönikisch-kyprischen Inschrift von Euting und Deecke nachgewiesen ist, in d. Sitz.-Ber. der kgl. preuß. Akademie der Wiss. 1887, Heft IX und X, 24. Febr. Die Bedeutung „der zu verehrende", „der Verehrungswürdige" stimmt vortrefflich, insbesondere gerade für diesen Gott, dessen Wesen durchaus etwas Feierlich-Ehrwürdiges eigen ist. Daß in dem Namen Apollon eigentlich nur ein Epitheton steckt, welches dann zum vollen Namen geworden ist, wird schon durch die überaus häufige und offenbar sehr alte Verbindung Φοῖβος Ἀπόλλων wahrscheinlich. Die Bedeutung wäre eigentlich „Phoibos, der Verehrungswürdige". Das Verbum denominativum sapary, saparyati, von welchem das vedische saparyeṇya abgeleitet ist, kommt bei weitem am häufigsten in Verbindung mit Gott Agni vor und in der einzigen Stelle, wo saparyeṇya erscheint, ist es Epitheton des Gottes. Dieser Umstand legte mir zuerst die Vermutung nahe, daß vielleicht in Apollon ein alter Gott stecken dürfte, der dem indischen Agni entspricht und ursprünglich mit ihm identisch wäre. Diese Vermutung wurde mir aber dann durch eine Untersuchung des Wesens des griechischen Gottes zur Gewißheit erhoben und

und da Einzelheiten zu berichtigen oder zu verbessern hätte, so halte ich im großen und ganzen doch die Beweisführung nicht nur heute noch aufrecht, sondern muß bekennen, daß im Laufe der Jahre sich mir die erwähnte Ansicht nur immer mehr bestätigt hat. Daß Apollon auch noch zu anderen indischen Göttergestalten, z. B. zu Rudra, seine Beziehungen hat, will ich damit nicht bestritten haben.

Fragen wir nach dem Kerne von Apollons Wesen, wie sich dasselbe auf griechischem Boden festgestellt hat, so dürfen wir denselben in Übereinstimmung mit den besten Kennern der griechischen Religion und Mythologie darin suchen, daß er ein großer Gott des Lichtes ist, des Lichtes im allgemeinen, im weitesten Verstande des Wortes. Als solcher hat er naturgemäß unleugbar nahe Beziehungen zur Sonne und wird später vielfach geradezu auch als Sonnengott aufgefaßt. Es wäre aber durchaus unrichtig, wenn man darum in Apollon einen alten Sonnengott suchen und ihn so bezeichnen wollte, wie das wohl auch geschehen ist. Das hat namentlich Wilamowitz deutlich gezeigt und kräftig betont. Die älteste Stelle der griechischen Literatur, in welcher Apollon als Sonnengott gefaßt wird, findet sich im Phaethon des Euripides [1]. „Aber die orphische Spekulation mag schon ein bis zwei Menschenalter früher diese Irrlehre aufgebracht haben", — fügt der genannte Gelehrte dieser Mitteilung hinzu. Auch Carl Robert hebt hervor, daß weder im Kult, noch in volkstümlicher Poesie und Kunst jemals Apollon dem Sonnengotte gleichgesetzt werde. Diese Gleichsetzung gehöre vielmehr stets der Spekulation an [2]. Wir könnten hinzusetzen: — ähnlich, wie auch bei den Indern die Gleichsetzung des Agni mit der Sonne nicht als volkstümlich gelten darf, sondern der priesterlichen Spekulation angehört. Daß wir diese Spekulation in ihrer Wurzel,

sie darf, wie ich glaube, auch dann als gesichert gelten, wenn die Namensgleichheit sich nicht aufrecht erhalten ließe. Die Wesensgleichheit der Götter stützt aber die Wahrscheinlichkeit der Etymologie.

[1] Vgl. v. Wilamowitz im Hermes, XVIII, 406.

[2] Vgl. C. Robert in der von ihm herausgegebenen 4. Auflage von Prellers Griechischer Mythologie, Bd. I, S. 231 Anm.

in primitiver Form für uralt, für urarisch halten, ändert an den wichtigen, eben bemerkten Tatsachen nichts.

Apollon ist, wie Preller ganz richtig sagt, „der Lichtgott schlechthin, im Lichte geboren und im Lichte wohnend". Er ist der göttliche Vertreter des Lichtes im allgemeinen und seiner geheimnisvollen Quelle. Darauf deutet auch schon sein Name Phoibos hin, der offenbar eine alte Wurzel enthält, die „Licht" und „leuchten" bedeutet [1]; ebenso die Epitheta des Gottes: „der im Lichte Geborene" und „der Lichte" [2].

Mit dieser Bedeutung des Apollon als eines Lichtgottes im allgemeinen läßt sich die des indischen Agni ganz gut vermitteln, so paradox das auch klingen mag und so unzweifelhaft klar die Feuernatur des indischen Gottes auch feststeht. Auch Agni ist ja keineswegs bloß das irdische Feuer, das Opferfeuer oder das Herdfeuer. Auch Agni darf, wenn er auch vorwiegend im irdischen Feuer erscheint, als ein Gott des Lichtes im allgemeinen gefaßt und bezeichnet werden, der in geheimnisvoller Beziehung zu dem Urquell alles Lichtes steht. Das spricht unter anderem z. B. A. Barth klar und treffend aus in seinem bekannten Buche „Religions de l'Inde" S. 8: „Agni, en effet, n'est pas seulement le feu terrestre et le feu de l'éclair et du soleil; sa véritable patrie est le ciel invisible, mystique, séjour de l'éternelle lumière et des premiers principes de toutes choses." — Wir kennen schon die dreifache Geburt des Agni, von der die vedischen Lieder singen. An drei Stätten wird er geboren: am Himmel als Sonne, im Luftraum, aus den Wolkenwassern, als Blitz, auf der Erde, aus den Reibhölzern, als Feuer. Denken wir uns diese Vorstellung noch mehr verallgemeinert, noch mehr vertieft, als die Denker des Veda sie bieten, — ihren Ausgangspunkt, das irdische Feuer, gegenüber höheren, allgemeineren Gedanken einigermaßen verschleiert, — und wir nähern uns der Vorstellung, welche die Griechen von ihrem Apollon hatten.

Ein Gott des Lichtes im allgemeinen kann in dieser Form kein ursprünglicher Gott sein, kein Gott eines Volkes, das sich in den

[1] Es ist die alte Wurzel bhâ, die sich auch im griechischen φάος, φῶς, φαίνω erhalten hat. [2] Die Epitheta λυκηγενής, λύκειος, λύκιος.

Anfängen der Kultur befindet. Eine Abstraktion solcher Art ist einem primitiven Volke nicht wohl zuzutrauen und kann daher kaum aus der Urzeit stammen. Entweder ist Apollon ein jüngerer Gott, ein Produkt vorgeschrittener Abstraktion, oder wir müssen es versuchen, die konkrete Wurzel nachzuweisen, aus welcher die Gestalt des Gottes zu solcher Abstraktion erwachsen konnte und erwachsen ist.

Daß Apollon nicht etwa die abstrakte Schöpfung einer späteren Zeit, überhaupt nicht die Personifikation eines abstrakten Begriffes sein kann, wie z. B. die Gottheiten Themis, Nike, Eirene, Ate, Hybris, Tyche — Recht, Sieg, Friede, Verblendung, Übermut, Zufall — u. dgl. m., scheint mir aus so vielen Eigentümlichkeiten dieser Göttergestalt sich zu ergeben, daß eine eigentliche Beweisführung kaum nötig sein dürfte. Weit entfernt von dem blassen, durchsichtigen, mythenarmen Charakter dieser abstrakten Bildungen, die so leicht verständlich, aber so wenig interessant, so wenig individuell geprägt sind, ist Apollon vielmehr durch und durch geschlossene und gar vielfach undurchsichtige Individualität, erfüllt von einer Menge ganz irrationalen, unverständlichen, dunklen Inhalts, umkleidet und umspielt von Mythen und Märlein seltsamer, dunkler, bizarrer Art, die sich zu einem nicht geringen Teile allen Deutungsversuchen beharrlich entziehen. Gestalten solcher Art pflegen nicht jung, nicht abstrakten Ursprungs zu sein. Sie haben eine lange, großenteils vergessene und verschollene, in unvordenkliche Zeiten zurückreichende Geschichte hinter sich, in deren Verlaufe all jene charakteristischen, individuellen Züge sich bildeten, wieder um- und weiterbildeten, all jene Mythen und Märlein wuchsen und mit der Gestalt ihres Trägers verwuchsen, ohne daß eine spätere Zeit dafür noch einen Grund einzusehen und anzugeben vermöchte. Auch solche Gestalten können die Träger großer abstrakter Ideen w e r d e n, und sie sind meist kräftiger und tragfähiger als die blutlosen Produkte einer Abstraktion, — sie sind dann aber erst im Laufe der Zeit aus realen, konkreten Wurzeln in jene Eigenschaft hineingewachsen und mit ihr verwachsen.

Nichts liegt näher bei einem allgemeinen Gotte des Lichtes,

als seinen Ursprung in der Sonne zu suchen, ihn von der großen, überwältigenden Erscheinung des Tagesgestirns und seines Lichtes abzuleiten. Doch dieser Weg, wir haben es schon gesehen, ist uns bei Apollon verschlossen. Es zeigt sich, daß bei ihm eine nähere, gewissermaßen konkrete Beziehung zur Sonne vielmehr erst im Laufe der Zeit eingetreten ist und sich befestigt hat. Sie kann also nicht den Ausgangspunkt der Entwicklung gebildet haben. Und nichts liegt unter solchen Umständen wiederum näher, als es mit der Erscheinung des Feuers als Ausgangspunkt zur Erklärung des Gottes zu versuchen. Dieser Weg aber erweist sich sogleich als gangbar. Er führt uns von einer überraschenden Entdeckung zur anderen, er verhilft uns dazu, in manchen der dunkelsten Winkel im Wesen Apollons hinein zu leuchten, — und wenn auch natürlich lange nicht alle Rätsel sich lösen, — wie könnte das sein bei so weit zurückreichender, komplizierter Entwicklung? — so gelangen wir doch im Verlaufe unserer Wanderung immer mehr und immer klarer, immer fester zu der Überzeugung, daß dieser Weg der richtige ist, daß nur dieser uns vorwärts, näher und näher zum Ziele hinführt.

Wir können es selbstverständlich nicht erwarten, daß die ursprüngliche elementare Natur des Gottes sich überall und gewissermaßen handgreiflich deutlich offenbart, wie etwa bei Agni. Dann wäre sie ja nicht schwer zu finden gewesen. Sie ist aber in diesem Falle durch lange und komplizierte historische Prozesse verdeckt und verdunkelt, umgewandelt und erweitert, so daß sie hier aufgedeckt und ans Licht gebracht, dort auf ihre Ausgangsform zurückgeführt werden muß. Gerade in den seltsamsten und irrationalsten Mythen, die keine Erfindung späterer Zeit sein können, werden wir erwarten dürfen, alte Züge zu entdecken, die uns über die ursprüngliche Natur des Gottes, den alten Kern seines Wesens zu belehren vermögen, — wenn diese Züge auch vielleicht verschleiert oder aus ihrer ursprünglichen Lage verschoben sind. Lassen diese Züge in Apollon einen alten Feuergott erkennen? zeigen sie deutliche Beziehungen und Übereinstimmungen mit entsprechenden Zügen im Wesen und Mythus des Agni? Das ist die Frage, die wir uns stellen müssen.

Ich beginne mit einem höchst seltsamen, höchst irrationalen Mythus, — der Erzählung, wie Apollon in eigener Person von seinem Heiligtum in Krise am Südabhang des Parnassos Besitz ergriffen; wie er hier durch kretische Männer seinen Dienst begründet, der dann weiter in Delphi eine noch viel berühmtere Stätte gefunden. Sie wird uns malerisch und eindrucksvoll im homerischen Hymnus auf den Gott berichtet. Apollon fährt als Delphin in das Meer und trifft in solcher Gestalt die im Meere schiffenden Kreter. Er geleitet sie, im Wasser schwimmend, nach Krise. Dort springt er ans Land, nun nicht mehr ein Delphin, sondern ein Gott, der sich in herrlich strahlender Wundererscheinung offenbart:

> Da aus dem Schiffe sprang der Fernhintreffer Apollon,
> Einem Sterne gleichend mitten am Tag, und es flogen
> Funken von ihm in Menge, der Glanz aber stieg bis zum Himmel.
> Er drang ins Heiligtum ein, wo die herrlichen Dreifüße stehen,
> Und entflammte das Feuer darin, zeigt' seine Geschosse!
> Aber es war ganz Krise in Glanz gehüllt und es schrien
> Die krisäischen Frau'n und die schöngegürteten Töchter
> Ob des Phöbus Gewalt; denn Furcht erfaßte da Jeden[1]!

Der Gott, wie er so zum ersten Male sich in seinem Heiligtum in Krise offenbart, macht durchaus den Eindruck einer übermächtig großen, überirdischen Feuererscheinung. Einem Sterne gleichend mitten am Tag springt er ans Land, Funken sprühen von ihm aus in Menge, der Glanz steigt zum Himmel auf und umfängt den ganzen Ort. Er entzündet die Flamme im Heiligtum und zeigt seine Geschosse. Wir werden diese letzteren später näher kennen lernen. Sie bilden durch ihre besondere Benennung einen der vielen Beweise für die Identität des Apollon und Agni. Für jetzt mache ich nur noch auf den seltsamsten Zug dieses Mythus aufmerksam. Als ein Tier im Wasser schwimmend naht sich der Gott dem Heiligtum, dann springt er als Feuererscheinung ans Land. Es ist unmöglich bei dieser Erzählung nicht an Agni zu denken, — den Feuergott, von dem mehr als einmal erzählt wird, wie er in Tiergestalt oder in einen dichten Balg gehüllt

[1] hom. Hymnus auf Apollon v. 440 ff. Die Übersetzung ist von mir.

im Wasser sitzt und dann wieder da heraus kommt. Er kommt von dort heraus, um die Funktion des heiligen Opferfeuers wieder zu übernehmen, wenn auch erst auf dringende Bitten der anderen Götter. Die Ähnlichkeit, die Verwandtschaft der scheinbar ganz irrationalen Mythen ist unverkennbar.

Doch wir kommen auf die merkwürdige Beziehung Apollons zum Wasser späterhin in anderem Zusammenhang nochmals zurück. Verweilen wir jetzt noch einen Augenblick in seinem Heiligtum in Krise. Der homerische Hymnus erwähnt die herrlichen Dreifüße, die dort stehen, und weit bekannter noch ist ja der Dreifuß im Heiligtum des Gottes zu Delphi. Welche Bedeutung hat wohl der in so augenscheinlich naher Beziehung zu Apollon und seinem Kult stehende Dreifuß?

Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß der Dreifuß im Heiligtum des Gottes ursprünglich ein Feuergefäß war, in welchem das heilige Feuer loderte. Gefäße ähnlicher Konstruktion sind in solcher Eigenschaft aus uralter, mykenischer Zeit in Griechenland nachgewiesen worden. Unter den mykenischen Vasen findet sich auch ein Feuertopf mit Buckeln, auf drei Füßen. Diese Form ist nicht nur aus Mykenae und Jalysos nachgewiesen, sondern — was in diesem Falle bedeutsam erscheint — auch aus Daulis, welches bekanntlich unweit Delphi in Phokien gelegen ist[1]. Ist die Vermutung richtig, dann müssen wir voraussetzen, daß man sich ursprünglich den Gott selbst, der nach unserer Ansicht das heilige Feuer war, in dem Dreifuß sitzend dachte. Und in der Tat tritt uns eine solche Vorstellung in der bildenden Kunst der Griechen noch deutlich entgegen. Auf dem Dreifuße sitzend fährt Apollon über das Meer zu den Hyperboreern. So zeigt ihn uns eine schöne attische Vase des fünften Jahrhunderts[2]. Auf dem Dreifuße sitzend erscheint er auch auf einem Votivrelief von dem Sohne des Bakchios[3]. Er hat also

[1] Diese interessante Belehrung verdanke ich Herrn Prof. G. Loeschcke; vgl. Furtwängler und Loeschcke, Mykenische Vasen, Formentabelle 114; schon bemerkt in meinem Aufsatz Apollon—Agni a. a. O., S. 197, Anm. 1.

[2] Vgl. Furtwängler in Roschers Lexikon der Mythologie, S. 467.

[3] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 458.

selbst in der Tat auf dem Dreifuße seinen Sitz, und wenn in historischer Zeit die Pythia es ist, die auf dem Dreifuße sitzend orakelt, so erscheint sie zunächst als Stellvertreterin Apollons, weiterhin als Stellvertreterin des heiligen Feuers, des alten heiligen Orakelspenders. Zu dem Dreifuß als Sitz des alten Feuergottes Apollon bieten uns die Inder eine nicht zu unterschätzende Parallele. Auch der indische Feuergott Agni wird bei dem großen Opferfest der Agniciti, der Schichtung des Feueraltars, feierlich in einem Tongefäß umhergetragen, der sog. Ukhâ, deren Bereitung unter mannigfaltigen, sehr umständlichen Zeremonien im Verlaufe des Festes erfolgt. Die Ukhâ wird gewöhnlich als eine Feuerschüssel beschrieben, und sie ist gerade auch merkwürdigerweise mit Buckeln (Zitzen oder Brüsten, stana) versehen, wie der soeben erwähnte archaische griechische Feuertopf auf drei Füßen.

Die indische Ukhâ und der griechische Dreifuß führen auf die Vermutung, daß die Arier ursprünglich das Feuer und speziell auch das heilige Feuer in einem Feuertopfe aufbewahrten, der naturgemäß am praktischsten so gebildet wurde, daß er auf Füßen stand. Wenn F. Kluge Recht hat, das deutsche Wort „Ofen" mit dem Wort Ukhâ zu identifizieren und als ursprüngliche Bedeutung desselben „Topf" aufzustellen, dann bestätigt auch die germanische Welt jene Vermutung. Dieselbe wird aber fast noch kräftiger gestützt durch das Zeugnis eines primitiven Volkes, das schon früher von mir angeführt worden ist (oben S. 470): „Unter den Göttern von Dahome in Westafrika ist Zo der Feuerfetisch; man stellt in einem Zimmer ein Gefäß mit Feuer auf und bringt ihm Opfer dar, damit das Feuer darin lebe und nicht herauskomme, um das Haus zu zerstören." — Diesem Feuergefäße mit dem ängstlich gehüteten Feuerfetisch darin, bei den Afrikanern in Dahome, würde ursprünglich die Ukhâ mit Agni, der Dreifuß mit Apollon darin entsprechen.

Der orakelnde Gott Apollon sitzt ursprünglich auf dem Dreifuß. Seine menschliche Stellvertreterin ist dann später die auf dem Dreifuß zu Delphi sitzende Pythia.

Wir werden die Eigenschaft des alten arischen Feuergottes als Orakelspenders, die schon bei den Iraniern gestreift wurde, bald

näher erörtern und klarstellen. Hier sei nur so viel bemerkt, daß unsere Auffassung von der Pythia und dem Orakel zu Delphi auch durch den Umstand nicht verändert wird, daß das älteste Orakel in Delphi ein Orakel der Gäa gewesen zu sein scheint. Es ist dort der Apollonkultus und das Apollonorakel, wie es scheint, später erst zu demjenigen der Gäa, der Erdmutter, hinzugekommen. Auch sonst zeigt die apollinische Religion mancherlei Beziehungen zu dem chthonischen Götterdienste[1]. In dem vorliegenden Falle aber wird, wie ich glaube, die Ursache der Berührung erst durch meine Auffassung von dem ursprünglichen Wesen des Apollon deutlich. Man sah in Delphi Dämpfe aus der Erde aufsteigen und es war natürlich, daß man dies Phänomen zunächst als eine Äußerung der Erde, Gäa, auffaßte. Aber es waren eben Dämpfe, und darum mochte man wohl auf einen tiefverborgenen Sitz heiligen Feuers schließen. Das Wunderbare und Geheimnisvolle der Erscheinung mußte solchem Feuersitze eine hervorragend wichtige, tiefe, mystische Bedeutung geben. Dort ahnte man wohl den verborgenen Ort, wo der Feuergott waltet, und unwillkürlich fallen einem die verborgenen Stätten des Agni, die guhyâ padâni, ein, von welchen die vedischen Dichter reden[2]. Das wunderbare Phänomen war vermutlich der Grund, warum gerade Delphi zur heiligsten Stätte des Apollondienstes wurde.

Als Feuergott ist Apollon vielleicht auch auf verschiedenen Münzen gekennzeichnet, namentlich solchen von Amphipolis (um 400 vor Chr.), auch von Klazomenae, Katane und anderen Orten. Auf der einen Seite dieser Münzen sehen wir den Apollokopf, auf der anderen eine Fackel[3].

Delphi und Delos, die heiligsten Stätten des Apollon, treten zugleich deutlich als Sitze und Ursprungsstätten des heiligen, reinen Feuers hervor, und das dürfte wohl wieder unsere Auffassung von dem ursprünglichen Wesen des Gottes bestätigen.

Nach der Schlacht bei Plataeae mußte auf Befehl des delphi-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie I, S. 206.
[2] Vgl. RV 1, 72, 6; 10, 53, 10.
[3] Vgl. Furtwängler in Roschers Lexikon der Mythol., S. 464.

schen Orakels alles Feuer im Lande ausgelöscht werden, da dasselbe durch die Barbaren verunreinigt sei, und nicht eher sollten Opfer dargebracht werden, als bis man neues Feuer vom gemeinsamen Herde in Delphi geholt habe. Offenbar um dem Feuer möglichst seine Heiligkeit zu erhalten, mußte die Fackel, welche am heiligen Feuer in Delphi entzündet war, in möglichst raschem Laufe, ohne daß sie doch verlöschte, an den betreffenden anderen Ort getragen werden[1]. Delphi erscheint hier als der Ort des heiligen Feuers *κατ' ἐξοχήν*, gleichsam als Ursitz aller geweihten Feuer.

Ähnliches hören wir aber auch von Delos, das als Geburtsort des Gottes ebenfalls ein hochheiliger Sitz des Apollon war und als solcher allein Delphi ungefähr ebenbürtig erachtet werden dürfte. Die Insel Lemnos, welche eine alte Stätte des Prometheus- und Hephaestos-Dienstes war, mußte nach dem Berichte des Philostratus alljährlich gereinigt und alles Feuer daselbst für neun Tage ausgelöscht werden. Ein Festschiff holte Feuer von der heiligen Insel Delos (*ἐκ Δήλου πυρφορεῖ*). Wenn das Schiff vor der Zeit, ehe die üblichen Reinigungen vollendet waren, ankam, so durfte es nicht landen oder vor Anker gehen, sondern mußte auf dem Meere umhertreiben, bis der Zeitpunkt gekommen war. Nachdem das Schiff gelandet, wurde das Feuer in die Häuser und in die Werkstätten, die mit Feuer arbeiteten, verteilt, und das betrachtete man als den Anfang eines neuen Lebens[2].

Wo Apollon sitzt, dort ist das heilige, das reine Feuer zu Hause — diese Anschauung liegt offenbar den erwähnten Bräuchen zu Grunde —, seine Stätte ist die Stätte des heiligen Feuers. Es fehlt nicht viel zu dem weiteren Schluß: er *ist* der Gott des heiligen Feuers![3]

Aus diesem ursprünglichen Wesen des Gottes erklären sich

---

[1] Vgl. *Wecklein* im Hermes VII, S. 446; Plutarch, Aristides, c. 20.

[2] Vgl. Wecklein im Hermes VII, S. 446—448.

[3] Delos trägt übrigens die Beziehung zum Feuer vielleicht schon in seinem Namen, wenn ich Recht habe, denselben mit dem Verbum *δαίω* aus *δαϜίω* (sanskr. Wurzel du „brennen", dâva „Feuerbrand") zusammen zu stellen und als Feuerland oder Brennland zu erklären.

nun aber wohl auch die hauptsächlichsten Züge in seinem Charakter, mit denen er uns wiederum deutlich an den indischen Feuergott Agni erinnert.

Für Apollon charakteristisch ist eine Würde, Feierlichkeit, Reinheit und Heiligkeit des Wesens, wie sie keinem griechischen Gotte in gleichem Maße eigen ist. Preller hebt es mit besonderem Nachdruck hervor, daß „Apollons Charakter, namentlich der des pythischen Gottes, durchweg ein hochfeierlicher, ernster und würdiger bleibt, auch in seiner Liebe und seinem Haß. Immer ist seine Gestalt von einer heiligen Würde und Majestät wie umflossen, und selbst die leichtfertigste Dichtung hat nicht gewagt, von diesem Gotte unehrerbietige Vorstellungen zu verbreiten“ [1]. Die ethische Reinheit und Heiligkeit ist ein Grundzug in seinem Wesen.

Mit diesem Charakter des Apollon stimmt nun aufs beste das feierlich-priesterliche Wesen, die Würde und Majestät, die Reinheit und Heiligkeit überein, welche geradezu den Grundton im Wesen des indischen Agni bildet, dieses heiligen und heilvollen, ehrwürdigen priesterlichen Gottes.

Apollon ist aber auch weiter der an Weisheit reiche Gott, der begeisterte Seher, der Dichter, der Sänger. Von ihm stammt das gottbegeisterte Wesen, der Enthusiasmus, die musische und die poetische, wie auch die prophetische Begeisterung. Er ist es, der sie erregt und schafft, im Herzen der Menschen. Er ist es, der selbst die höchste, die tiefsinnigste Weisheit im Orakel verkündet. Er ist der große Gott der Mantik, der Orakelgott, und wird als solcher ein Prophet des Zeus [2] genannt, dessen Gedanken und Willen er als ein göttlicher Mittler der Menschenwelt kundgibt.

Wie schön stimmt sein Wesen wieder in diesem wichtigen Zuge zum indischen Agni, an dem neben der Reinheit und Heiligkeit immer gerade die tiefe Einsicht, die Weisheit besonders hervorgehoben wird, der ein Weiser, ein Dichter, ein Sänger, ein begeisterter Seher genannt wird und in den Menschen die Ein-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, 188. 189.

[2] Διὸς προφήτης.

sicht, die Weisheit, die Begeisterung schafft. Und wenn auch die Inder ein eigentliches Orakelwesen nicht entwickelt haben, so nähert sich doch Agni mit seinem ganzen Charakter am meisten dem, was in Griechenland der Orakelgott vertritt. Von Agni begeistert gerät der Sänger in hohe Entzückung und ruft: „Auf tun sich meine Ohren (eigentlich: sie fliegen auf), auf tut sich mein Auge, auf tut sich dieses Licht, das mir ins Herz gesetzt ist. Es eilet fort mein Geist, in die Ferne sinnend, — was soll ich reden jetzt, was soll ich denken?" (RV 6, 9, 6). Das ist — mutatis mutandis — das indische Gegenbild der begeisterten Pythia und jener anderen apollinischen Propheten, deren Geist hellschauend in die Zukunft schweift.

Und nun werden wir uns daran erinnern müssen, daß auch der iranische Feuergott orakelt. Wir werden vorausgreifend auch dessen gedenken müssen, daß bei den Litauern ebenfalls das heilige Feuer — Ugnis szventa — durch den Mund seiner Priester gewisse Orakel spendete, namentlich über das Leben oder Sterben kranker Menschen [1]. Und es liegt nahe genug zu vermuten, daß schon in der Urzeit nach dem Glauben der Arier das heilige Feuer gewisse primitive Orakel kund gab. Wir werden eine solche Vermutung für um so wahrscheinlicher halten dürfen, als sich Ähnliches auch sonst bei recht primitiven Völkern findet. So sollen z. B. die Tungusen aus dem im Feuer knisternden Holze weissagen [2]. Warum sollten nicht auch die phantasievollen Arier schon in der Urzeit aus dem Knistern und Rauschen oder sonstigen Erscheinungen des heiligen Feuers primitive Orakel heraus gehört oder gesehen haben? Ich finde das durchaus nicht unwahrscheinlich. Es wird auch damals das Vorrecht einzelner gewesen sein, diese Orakel zu verstehen, zu deuten — das Vorrecht und das Amt der primitiven Weisen jener Zeit, der Zauberer und Medizinmänner. Gewiß ganz primitiv in seinem Charakter, kann es doch schon damals eine Art Orakelwesen gegeben haben. Und daß man gerade im heiligen Feuer jene Kundgebungen einer höheren Weisheit suchte, geht doch wohl als wahrscheinlich aus

[1] Vgl. Usener-Solmsen, Götternamen, S. 98.
[2] Vgl. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 708.

der Übereinstimmung mehrerer arischer Völker in diesem Punkte hervor.

Ein Orakelgott höherer Ordnung, ein weiser Dichter, Sänger und Prophet, wie Apollon, ist nur bei einem Volke von höherer Kultur möglich, — und auch Agni, der weise Priester und Seher, ist über die primitive Stufe gewiß schon weit hinaus gewachsen. Dennoch können sie beide sehr wohl aus dem heiligen, orakelnden Feuer der Urzeit hervorgegangen sein. Agni wurde mit der mächtigen Ausbildung des Priesterwesens und Opferkultus ganz zum göttlichen Priester und Opferführer. Das Orakelwesen trat hier zurück, aber die tiefe Weisheit, die überirdische Einsicht, das begeisterte Seher- und Sängertum blieb ihm eigen. Das Knistern und Rauschen des Feuers wird als ein Singen des Agni gefaßt, — wie die Priester jener Zeit zugleich Sänger, Dichter und Seher waren. Bei dem durch und durch künstlerischen Volke der Griechen wird der singende Weise Apollon ganz naturgemäß zum göttlichen Vertreter der tönenden Künste, der Dichtkunst und der Musik. Diese musische und musikalische Seite Apollons tritt aber in der ältesten Zeit noch weniger hervor. Sie ist in solcher Form ein Produkt der spezifisch griechischen Entwicklung. Aber der Gott verkündet auch fort und fort durch den Mund seiner Priester und Priesterinnen seine weisen Orakelsprüche. So völlig auch Agni ein Inder, Apollon ein Grieche geworden, Agni ein Priester, Apollon ein Künstler — in dem Bilde beider erkennen wir doch die Züge des Urbildes wieder, des heiligen Feuergottes jener primitiven Weisen, die die Flammenorakel deutend ihre Zaubersprüche sangen und den Gott sich wohl auch dem entsprechend als übermenschlich weisen Sänger von Zaubersprüchen denken mochten. Wenn andere arische Völker, wie z. B. die Litauer, auch in diesem Punkte auf der primitiven Stufe der Vorstellung verharrten, so beweist das gewiß nichts gegen die Richtigkeit unserer Vergleichung.

Das Feuer, welches wir uns so schon in der Urzeit orakelnd denken können, war wohl jedenfalls das heilige, sonnensymbolisch gedachte Feuer, das nicht einem einzelnen angehörte, sondern von vielen für viele entflammt, Scharen von Menschen um sich

sammelte. Es gab aber daneben noch ohne Zweifel das ebenfalls verehrte Feuer des häuslichen Herdes, das bei den Indern als Agni, der Hausesherr, Gṛihapati, bei den Iraniern als Nmânôpaiti uns schon entgegen getreten ist. Apollon zeigt nun ebenfalls eine eigentümlich nahe Beziehung zu den Häusern und Wohnsitzen der Menschen, die früher — wie mich dünkt — in ihrem Charakter nicht ganz deutlich war und nicht hinlänglich begründet erschien, die aber ohne weiteres verständlich wird, sobald man Apollon als den alten Feuergott faßt.

Apollon wird bei den Ägineten „Domatites" genannt, d. h. „der zum Hause Gehörige". Ebenso heißt er „Oiketas", „der Hausgenosse". Damit hängt wahrscheinlich auch der weiter verbreitete Apollon Thyraios und Agyieus[1] zusammen, dem zu Ehren überall konische Pfeiler an den Türen und auf den Vorhöfen errichtet wurden, neben welchen man den Gott auf einem Altar mit einfachen Opfern und Gaben verehrte. Apollon, „der zum Hause Gehörige", „der Hausgenosse" erinnert uns unmittelbar an Agni, der ja ganz entsprechend damûnas, dampati, grihapati usw. heißt, der zum Hause Gehörige, der Hausgenosse, der Hausherr, der Hausfreund, der in allen Häusern wohnt, Habe und Hausgenossenschaft schützt. Er erinnert ebenso an den iranischen Nmânôpaiti. Bei Agni ist es klar, daß er diese Rolle in seiner Eigenschaft als Hausfeuer spielt, als trauliche Flamme des heimischen Herdes; und bei Apollon dürfte dieser Zug seines Wesens ursprünglich ganz auf dem gleichen Grunde ruhen, wenn dies auch innerhalb der hellenischen Welt nicht mehr deutlich zu Tage tritt, nur durch die Vergleichung erschlossen werden kann.

Aus demselben Grunde ist, wie ich glaube, Apollon auch Gründer und Schutzherr von Städten und Kolonien. Ihm werden in der Regel die zur Gründung einer Kolonie ausziehenden Gemeindeglieder geweiht, er gilt als ihr Führer und Schirmer, er schafft ihnen neue Wohnsitze. Es beruht dies, wie ich glaube, im letzten Grunde darauf, daß die Übertragung des heimischen Herdfeuers in die neuen Sitze als das wesentlichste

[1] *Δωματίτης, Οἰκέτας, Θυραῖος, Ἀγυιεύς.*

Moment bei der Gründung der Kolonie angesehen wurde. Und Apollon blieb der Hauspatron, auch als seine alte Feuernatur schon verdunkelt war.

In engem Zusammenhange damit steht es wohl aber auch, wenn Apollon als mythischer Ahnherr, Stammvater und Vorfahr gefeiert wird[1], ganz ähnlich wie auch Agni öfters Pitar „der Vater" oder „Ahnherr" heißt. Diesem väterlich gedachten Apollon wurden in jedem Hause Opfer dargebracht[2], und wir müssen unwillkürlich an den indischen Agni, den Hausherrn, den Stammesherrn, den Vater denken, von dem es so oft in den vedischen Liedern heißt, daß er in jedem Hause, Haus für Haus (grihe grihe, dame dame) entzündet flammt und seinen gnädigen Schutz verleiht.

Wir kennen aber Apollon auch als Beschützer der Herden, des Viehes, und eine stattliche Reihe darauf bezüglicher Beinamen lassen gerade diese Eigenschaft bei ihm als eine wichtige und bedeutsame erscheinen[3]. In verschiedenen Sagen tritt er als Hirte auf. Er nährt die Stuten des Eumelos, er weidet die Herden des Laomedon und des Admetos u. dgl. m. Daß auch diese Eigenschaft nicht nur mit der Natur eines ursprünglichen Feuergottes vereinbar ist, sondern geradezu aus ihr hervorwachsen kann, lehrt uns wiederum das indische Beispiel. Auch Agni kennen wir ja ganz in derselben Eigenschaft als Hirten, als Beschützer der Herden. Sie erklärte sich bei ihm durch die Bedeutung, welche das Hirtenfeuer in der Nacht spielt, das trauliche Feuer, um welches sich in der nächtlich dunklen Zeit, wo die gefürchteten Dämonen umherziehen, das Vieh versammelt. Ich

---

[1] Er wird *πατρῷος, προπάτωρ, γενέτωρ* genannt.

[2] Von dem Apollon *ἀγυιεύς* redend sagt Sauppe: „Hujus Apollinis, qui omnis salutis vindex esse credebatur, religionis antiquissimae similem fuisse etiam Patriti speciem existimo, ita ut in quaque domo Jovis Hercei et Apollinis Patriti sacra, quod familiam eam inde a primo origine salvam servavissent et ut futuro etiam tempore sospitent et superstitent, pie culta fuerint." — Vgl. H. Sauppius, commentatio de phratriis atticis, S. 9, in dem Index scholarum in Academia Georgia Augusta per sem. hib. a. 1886 habendarum, Gottingae.

[3] *Ἐπιμήλιος, Ποίμνιος, Νόμιος, Οἰῶν μέλων, Μαλόεις* u. dgl. m.

erinnere noch einmal an jene Stelle des Rigveda (3, 9, 7): „Diese Gnade leuchtet selbst dem Toren ein, daß um dich, o Agni, den entflammten, zur Nachtzeit das Vieh sich lagert“. Das gleiche werden wir als ursprünglichen Grund derselben Funktion auch bei Apollon vermuten dürfen. Was bei einem allgemeinen Gotte des Lichtes kaum begreiflich erschiene, wird bei einem ursprünglichen Feuergott unmittelbar verständlich. Und es versetzt uns fast mit gegenständlicher Anschaulichkeit in jene uralte Zeit der viehzüchtenden Arier, die ihren wertvollsten Besitz, die Herden, nachts und im Freien von so vielen bösen Gefahren umdroht glaubten und glauben mußten. Da erschien das Feuer als schützender Gott.

Solchen Schutz aber konnte der Gott nur bieten, wenn er wehrhaft und streitbar gedacht war, wenn er Furcht einflößen, die bösen Angreifer treffen und vernichten konnte. Diese Voraussetzung findet sich denn auch bei dem griechischen Gotte wie bei dem indischen bestätigt.

Bei Apollon tritt neben den friedlichen, Segen spendenden Eigenschaften auch sein kriegerischer Charakter stark hervor. Ja, er wird geradezu für einen Kriegsgott erklärt und führt verschiedene, darauf bezügliche Beinamen[1]. Er erscheint als Krieger gewappnet, mit der Lanze oder auch mit Bogen und Pfeil bewehrt. Insbesondere führt er die letztere Waffe[2]. Als Pfeilschütze erscheint er schon bei Homer. Er ist ein rächender, strafender Gott, der durch seine fernhintreffenden Pfeile den Schuldigen Unheil und Tod zusendet.

Wir erinnern uns aber, daß auch Agni als ein gewaltiger Krieger gedacht wurde. Auch er erscheint mit scharfen, gefährlichen Geschossen bewaffnet, bald mit dem Speer, bald mit Bogen und Pfeil. Mit seinen Flammenpfeilen, seinem Flammenspeere vernichtet er die Feinde, die bösen Dämonen und Zauberer. Die Übereinstimmung springt in die Augen. Es ist dabei aber noch ein Umstand von besonderem Interesse und von Wichtigkeit für

[1] *Βοηδρόμιος, Βοηθόος, Στρατάγιος.*

[2] Darum heißt er auch *Ἀφήτωρ, Ἀργυρότοξος, Κλυτότοξος, Ἑκατηβόλος, Ἑκατηβελέτης.*

die Vergleichung Agni—Apollon. Die Geschosse, die Pfeile des Agni werden im Rigveda çarya oder çalya [1] genannt, und dieses Wort çalya — aus kalya entstanden — ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem griechischen Worte kêlon (κῆλον) zusammen zu stellen. Dies aber ist gerade die Bezeichnung der Geschosse des Apollon bei Homer [2]. Das wäre nun nichts Auffallendes oder Bemerkenswertes, wenn diese Worte auch sonst geläufige Bezeichnungen für Geschosse wären. Das aber ist nicht der Fall! Das griechische Wort kêlon wird nie von menschlichen Geschossen gebraucht, ebensowenig das indische çarya oder çalya. Dadurch treten diese Worte doch in beiden Sprachen als etwas Besonderes hervor und die Übereinstimmung wird bedeutsam.

Agni, der mit seinen scharfen Geschossen, den Flammenpfeilen, die bösen Dämonen, Kobolde, Zauberer und Unholde aller Art trifft und vernichtet, sie nieder brennt wie dürres Gestrüpp, macht noch einen recht primitiven, ursprünglichen Eindruck. Apollon erscheint neben ihm durchaus als das Produkt einer höheren Kultur, und so auch als Schütze, bei der Verfolgung und Tötung böser, feindlicher Wesen [3]. Mehrfach haben die bezüglichen Mythen eine ethische Wendung erhalten. Manches mag umgewandelt, manches ganz neu hinzugekommen sein. Eine Entwicklung aus primitiven Anfängen, wie Agni sie noch zeigt, erscheint aber durchaus glaublich.

Die streitbare, Gefahr drohende, Verderben bringende Natur des primitiven Feuergottes konnte ethisch vertieft werden, wie es uns die Griechen zeigen. Sie konnte aber auch ins Fürchterliche, ja ins Bösartige hinein wachsen und wuchern. Das werden wir weiterhin bei dem Feuergotte der Skandinavier beobachten.

Die Griechen denken sich ihren Apollon als einen ewig

---

[1] çarya n., çalyá m. [2] Man vgl. Il. 1, 53. 383. h. Ap. 444.

[3] Merkwürdig sind die jedenfalls sehr alten Münzen von Kaulonia, die den Apollon zeigen, wie er mit der rechten Hand, in der er einen Zweig hält, zum Schlage auszuholen scheint gegen einen, bisweilen geflügelten, kleinen Dämon, der auf dem linken Arm vor ihm flieht, indem er den Kopf zurückwendet. Vgl. Apollon-Agni, S. 207, Anm. 1, nach Loeschckes Mitteilungen.

jugendlichen, schönen Gott, einen stattlichen Heldenjüngling. Im homerischen Hymnus wird er geschildert „ähnlich einem kräftigen, starken Manne in der ersten Jugend“[1]. Auch die bildende Kunst stellt ihn jugendlich und bartlos dar[2]. Er erscheint als das ideale Vorbild der männlichen Jugend, die wohl eben darum seinem Schutz und Schirm besonders geweiht ist. Ebenso wurde aber auch der indische Agni jung und schön gedacht, ja mit Vorliebe wird er der junge, der jugendliche, der Jüngling genannt und oft rühmen die Sänger seine Schönheit. Auch er ist, wie Apollon, ein stattlicher Heldenjüngling.

Speziell wird an der Erscheinung des Apollon hervorgehoben, daß er durch starken Haarwuchs ausgezeichnet ist. Mit langem, nicht geschorenem Haupthaar tritt er bei Homer im Epos auf[3]. Nach der Schilderung des homerischen Hymnus wallt ihm das Haar auf die breiten Schultern nieder und umhüllt dieselben[4]. Auf den ältesten Bildwerken fällt dem Apollon das Haar lang in den Nacken herab. Erst später wird dasselbe dann aufgenommen, in eine Flechte oder in Zöpfe gebunden[5]. Flechte oder Zopf sind aber dem Apollon nicht eigentlich charakteristisch, nur von der Länge und Stärke des Haares läßt sich das behaupten. Die Behandlung desselben in der Kunst richtet sich nach der jeweiligen Mode der Zeit, und dieser gemäß sehen wir später das Haar mehr oder weniger kunstvoll geflochten. Auch in dieser Beziehung nimmt also der Gott an der verfeinerten Kultur seines Volkes teil. Die Farbe des Haares ist nach den Dichtern blond oder golden. Das sprechen verschiedene Beiwörter des Gottes deutlich aus[6]. Als lichte Jünglingsgestalt mit langen, blonden Haaren — so dachten sich die Griechen ihren Apollon.

Wir kennen aber auch Agni als ausgezeichnet durch starken Haarwuchs. Sein Haar wird blond, gelb oder golden genannt.

---

[1] V. 449. 450 *ἀνέρι εἰδόμενος αἰζηῷ τε κρατερῷ τε πρωθήβῃ*.
[2] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450.
[3] Das besagt sein Epitheton *ἀκερσεκόμης*.
[4] V. 450 *χαίτῃς εἰλυμένος εὐρέας ὤμους*.
[5] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450 ff. 455 ff.
[6] Er heißt *χρυσοκόμης, χρυσοέθειρος*.

Er ist ein stattlicher Jüngling mit langem goldenem Haar oder Haarbusch. Hier ist aber die natürliche Unterlage des Bildes noch deutlich. Die Haare oder Haarbüsche des Agni sind die Flammen, die licht, gelb oder goldig erschienen[1]. Die Übereinstimmung ist eine vollständige und sie bietet uns die natürliche Erklärung für die langen, blonden Haare Apollons.

Doch die Flammen des alten Feuergottes konnten von der Phantasie auch in anderen, kühneren Bildern gefaßt werden. Wir haben das bereits bei den Indern gesehen und es führt uns zu einer neuen, interessanten Aufhellung.

Die Flammen des Agni werden im Rigveda haritas genannt, d. h. falbe, gelbe Rosse, ganz ebenso wie auch die Sonnenrosse heißen. Das Wort bedeutet eigentlich nur „die Falben, die Gelben". Mit den haritas, den Sonnenrossen, haben Max Müller, Leo Meyer und andere schon vor langer Zeit die griechischen Chariten (χάριτες) zusammengestellt, durch die auffallende Übereinstimmung der Namen dazu veranlaßt. Das ist formell durchaus möglich, die Zusammenstellung erregte aber doch Bedenken, da sich begrifflich die Sonnenrosse und die griechischen Huldgöttinnen schwer vermitteln lassen. Wenn wir nun aber statt der Sonnenrosse vielmehr die ganz ebenso bezeichneten falben Rosse des Agni mit den Chariten zusammenstellen, so ergibt sich ein überraschender Erklärungsgrund für die so auffallende Umgestaltung der goldenen Rosse in schöne Jungfrauen, denn die Flammen des Agni werden im Rigveda ja nicht nur Rosse, sondern ebenso auch langhaarige Jungfrauen genannt. Sie sind der Phantasie der alten Dichter bald Rosse, goldgelbe, rötliche Stuten, bald Jungfrauen, welche den Agni umtanzen, welche Agni gern hat und die sich an ihn klammern; die sich vereinen und zerstreuen, die er aber doch festhält[2]. Wenn dies uralte Bilder waren, dann läßt es sich gut begreifen, daß die Rosse, die Stuten bei den Griechen als Jungfrauen erscheinen. „Die Falben, die Gelben, die Blonden" hießen sie ursprünglich und das konnten sowohl Rosse wie Jungfrauen sein!

---

[1] Vgl. oben S. 475. 476. [2] RV 1, 14, 12; 1, 140, 7.

Die Chariten gehören zur Umgebung des Apollon. Mit den Musen vereint tanzen und singen sie[1]. Auch die bildende Kunst führt uns diese Beziehung vor Augen. Der aus der Dädalidenschule hervorgegangene Apollon von Delos, der uns in Nachbildungen auf Münzen erhalten ist, hielt in der Linken den Bogen und auf der Rechten die drei Chariten mit musikalischen Instrumenten[2]. Das stimmt sehr schön zu unserer Hypothese: der zum Apollon gewandelte alte Feuergott führt noch seine tanzenden, knisternden Flammen, die goldenen Rosse, die zugleich langhaarige Jungfrauen waren, mit sich! Wenn der delische Apollon die Chariten in der Hand hält, so ist's, als redete von ihm jene Stelle des Rigveda (1, 140, 7), in welcher es von Agni und seinen Flammenjungfrauen heißt: „Die sich (tanzend) vereinigenden und zerstreuenden, er hält sie fest".

Nicht unmöglich ist es, daß auch die Musen, die oft mit den Chariten verbunden erscheinen, ebenfalls auf jene Flammenjungfrauen, die, wie das Feuer überhaupt, wohl auch singend gedacht werden konnten, zurückzuführen sind und daß sie mit den Chariten zusammen ursprünglich e i n Geschlecht bilden[3].

Wichtiger noch als diese immerhin doch recht bemerkenswerten Einzelzüge im Wesen des Gottes scheint mir sein U r s p r u n g, s e i n e G e b u r t s g e s c h i c h t e u n d e r s t e E n t w i c k l u n g. Selbstverständlich kann es nicht ins Gewicht fallen, daß Apollon als ein Sohn des Zeus gilt, Agni als ein Sohn des entsprechenden indischen Gottes Dyâus[4], da Zeus und Dyâus übereinstimmend überhaupt die Rolle des Göttervaters spielen. Daher ist es wohl mehr als zweifelhaft, ob wir schon bei diesem Sohnverhältnis des Apollon zu Zeus, des Agni zu Dyâus an das aus dem Himmel entspringende Blitzfeuer denken dürfen. Doch der seltsame und ganz irrationale Mythus von der Geburt des Apollon läßt uns

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 396.

[2] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450.

[3] Die Zahl der Chariten ist drei, die der Musen neun. Die Neun ist charakteristische Zahl der arischen Mondwoche, spräche daher für alte Beziehung Apollons zum Monde. Vgl. S. 523 Anm. und die Schlußbetrachtung.

[4] Apollon heißt *[illegible]*. Entsprechend wird Agni RV 3, 25, 1 diváh sūnúh, Sohn des Dyâus, genannt, resp. Sohn des Himmels.

uraltes Erbgut in griechischer Umgestaltung vermuten, und er wird in so merkwürdiger Weise durch entsprechende Mythen von Agnis Ursprung aufgehellt, daß mir der Zusammenhang nicht zweifelhaft und die Übereinstimmung höchst bedeutsam zu sein scheint.

Der homerische Hymnus erzählt uns, wie Leto, die den jungen Gott im Schoße trägt, irren muß von Land zu Land, vergeblich eine Stätte suchend, wo sie ihn gebären möchte. Kein Land will sie beherbergen — nach der jedenfalls wohl jüngeren Motivierung der Sage — aus Furcht vor Heras Zorn. Die Bedrängte irrt von Kreta nach Athen, und weiter entlang der griechischen, der thrakischen und asiatischen Küste, bis sich ihr endlich das kleine, steile, ärmliche Felseneiland Delos als letzte Zufluchtsstätte bietet. Aber auch Delos nimmt sie nicht ohne weiteres auf. Das kleine Eiland fürchtet sich, der gewaltige, stolze Gott werde es verächtlich mit seinem Fuße in das Meer hinein stoßen, so daß die mächtigen Wogen über dasselbe hinrauschen, ein Wohnsitz für Meerpolypen und Robben, und er selbst werde dann ein anderes, besseres Land sich zum Wohnsitz erwählen und dort seinen Tempel errichten lassen. Darum soll Leto zuerst schwören, daß in Delos sich das erste Heiligtum des neugeborenen Gottes erheben werde. Ein feierlicher Schwur der Göttin beruhigt die besorgte Insel. Die gebärende Leto aber schlingt beide Arme um eine Palme, sie stützt die Knie auf den weichen Rasen — da sprang er hervor ans Licht, Apollon war geboren!

Ich habe früher geglaubt, daß in diesem Vorgange der Baumumklammerung durch die gebärende Leto eine dunkle Erinnerung an die Geburt des Feuers aus dem Holze vorliegen dürfte, die so oft in den Hymnen des Rigveda gefeiert wird. Doch es mag sein, daß sich dies einfacher und natürlicher aus der Not der Geburtswehen erklärt. Um so bedeutsamer sind andere Züge der Erzählung.

Wir kennen den indischen Agni bereits als den „Sohn der Wasser", der aus den Wolkenwassern, aus der im Luftmeer umher fahrenden Wolkeninsel geboren ist. Zu dieser indischen Vor-

stellung bietet der seltsame griechische Mythus eine überaus merkwürdige Parallele, die aus dem weit primitiveren und noch ganz naturwüchsigen indischen Mythus durchaus organisch erwachsen sein kann und die auffallende Übereinstimmung der wichtigsten Züge schwerlich dem Zufall verdanken dürfte.

Nirgends auf dem Festlande findet Apollons Mutter eine Stätte, da erbarmt sich das Meer der Verzweifelnden, es bietet ihr die kleine steile Felseninsel dar, und dort auf der Insel inmitten der Wasser, fast könnte man sagen aus dem Wasser heraus wird Apollon geboren. Ja, bei Pindar finden wir die Sage, daß Delos als wüster Fels im Meere umher getrieben sei und erst, als es zur Geburtsstätte Apollons werden sollte, mit ragenden Säulen im Grunde des Meeres befestigt wurde [1]. So ist dies keine normale Insel. Fast könnte man sagen, Delos sei ursprünglich ein Teil des Meeres selbst gewesen. Und hiermit hängt vielleicht auch der Zug im homerischen Hymnus zusammen, daß das Eiland sich fürchtet, Apollon werde es in das Meer hinein stoßen, so daß die Woge darüber hinspült und es verschwunden ist in der salzigen Flut. Agni wird im Rigveda der „meerumkleidete" genannt (samudravâsas). Man könnte dem Apollon in seiner Geburtsgeschichte das gleiche Epitheton geben. Agni ist aus den Wassern, aus dem Fels hervor geboren [2]; darum wird er das Licht aus dem Felsen oder das Licht des Felsens genannt (RV 7, 6, 2). Darum heißt es von ihm im Rigveda (1, 144, 5): „Von der Wolkeninsel, von der Halde herab kommt Agni her"; und an einer anderen Stelle (10, 4, 3): „Von der Wolkeninsel kommst du herab auf abschüssiger Bahn". Es ist deutlich genug das Feuer, das als Blitz aus der Wolke fährt. Aber stimmt es nicht in überraschender Weise damit überein, wenn wir von Apollon hören, daß er aus dem Felseneiland, auf der im Ozean umherschwimmenden Insel Delos geboren sei? In der griechischen Sage hat sich nur — von der Anthropomorphisierung abgesehen — nach einem auch sonst häufig zu beobachtenden Vorgange, den wohl Bergk zuerst in seinem Aufsatz über die Geburt der Athena schön ent-

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, 192. [2] RV 2, 1, 1 adbhyás—ácmanas pári.

wickelt, das Luftmeer zum irdischen Meere umgewandelt. Der Vorgang, welchen man früher droben am Himmel, in der Region der Wolkenwasser, im Luftmeer beobachtete, ist auf die Erde ins Bereich der irdischen Wasser, des wirklichen Meeres versetzt. Die Wolkeninsel, der Wolkenfels ist zur felsigen steilen Insel Delos geworden, ja selbst das Umherschwimmen, welches der Wolke als charakteristische Eigentümlichkeit innewohnt, hat sich erhalten. Wir erkennen es in jenem merkwürdigen Zuge der griechischen Sage, dem gemäß die Insel Delos einst als wüster Fels im Meere umhergetrieben sei.

Der indische Mythus zeigt auch hier wieder durchaus primitiven, ursprünglichen Charakter. Der griechische hat sich weit davon entfernt. Er spiegelt in seiner bewegten und vielfach verschlungenen Erzählung menschliches Leiden, Fürchten und Hoffen wider, ist vom Himmel auf die Erde herab versetzt. Doch es hält nicht schwer, sich dies lebendige Drama aus jenen primitiven Wurzeln erwachsen zu denken, — und die irrationalen, bizarren, seltsam phantastischen Züge desselben werden so mit einem Male deutlich und wohl verständlich.

Jetzt wird es wohl erlaubt sein, daran zu erinnern, daß in einem merkwürdigen, ziemlich dunkel gehaltenen Liede des Rigveda Gefahren und Nachstellungen angedeutet werden, die dem Agni schon vor seiner Geburt drohen, daß die Mutter ihn darum lange im Mutterschoße verbirgt, sein Antlitz auch dem Vater nicht zu schauen gibt[1]. Es scheint das jahrelange Schlummern des Funkens im Holze damit angedeutet, die Gefahr seines raschen Verlöschens, wenn er an unpassendem Orte zur Welt kommt, wo er nicht alsbald die entsprechende Nahrung und Pflege findet. Auf solchen ursprünglichen Vorstellungen mag in letztem Grunde auch der Mythus von den Gefahren beruhen, die Apollons Geburt umdrohen, und ihre daraus folgende längere Verzögerung. Nur muß sich hier, wie ja wohl ganz glaublich, die Holzgeburt und die Geburt aus der Wolkeninsel zu einer Erzählung verschmolzen haben. Nachdem der ursprüngliche Sinn dieser Mythen und die Feuer-

[1] Vgl. oben S. 481.

natur des Gottes überhaupt verdunkelt waren, konnte das leicht geschehen. Es waren seltsame Märlein von der Geburt des großen Lichtgottes, von altersher vererbt, mit neuen Motiven ausgestattet, die zu einem größeren lebendigen Drama vereint und verdichtet wurden.

Bei der Geburt des Apollon — so erzählt der homerische Hymnus — waren die Göttinnen in großer Anzahl um die Mutter versammelt. Sie empfangen den Neugeborenen, sie jauchzen ihm zu, sie hüllen ihn in ein leuchtendes Laken, sie umwickeln ihn mit goldenen Binden, und Themis reicht ihm Nektar und Ambrosia als Nahrung dar, denn die Brust der Mutter nimmt er nicht. Als aber der junge Gott die ambrosische Speise genossen, da bewegt er sich kräftig, die goldenen Binden halten ihn nicht mehr, es lösen sich alle die Fesseln. Er erhebt die Stimme und verlangt nach der Kithara und dem Bogen. Dann schreitet er dahin über die Erde, die Göttinnen staunen ihn an, ganz Delos aber erscheint wie von goldenem Glanze erfüllt[1]. Und dann erhebt er sich, schnell wie ein Gedanke, empor zum Olympos und tritt in die Wohnung des Zeus, mitten unter die staunenden Götter hinein. In ambrosische Gewande gehüllt, die Kithara im Arm, spielt und singt er unter ihnen, herrlich und hoch ausschreitend. Glanz umstrahlt ihn und Schimmer geht aus von seinen Füßen und dem schönen Gewande[2].

Das ist, wie mich dünkt, in höchste, mythendichtende Schönheit getaucht, erhoben und verklärt, die Geschichte von dem goldglänzenden, göttlichen Feuerfunken, der sogleich nach seiner Geburt, wenn er die ihm angemessene Nahrung erhalten, mächtig anwächst und in herrlicher Schönheit den Blicken sich bietet, in Gold, d. h. in goldene Flammen gekleidet, die Welt mit seinem Glanze erfüllend, knisternd, rauschend, wie ein Sänger singend, angestaunt und mit Jubel empfangen — eine hehre Wundererscheinung.

Die Schilderungen von Agnis Geburt und erster, wunderbar rascher Entwicklung, die die Lieder des Rigveda uns bieten und

[1] Vgl. *χρυσῷ βεβρίθει* h. Ap. 120—136. [2] h. Ap. 182—206.

die ich früher schon mitgeteilt habe[1], zeigen viel Ähnliches, viel Analoges zu dieser Schilderung des homerischen Hymnus: wie er geboren wird, umgeben von einer Schar weiblicher Genien, Jungfrauen oder Mütter; wie er begierig nach der süßen Speise greift, die sie ihm reichen — sie wird an einer Stelle Amṛitam, d. h. Ambrosia genannt[2]; wie er dann alsbald seine Götterkraft zeigt, wie er kaum geboren rasch emporwächst, schöner und schöner wird, in lichte, strahlende, prächtige Gewänder sich kleidend dasteht und die ganze Welt mit seinem Glanze erfüllt. Auf Bilder solcher Art, die noch deutlich an den natürlichen Vorgang sich anlehnen, geht die Schilderung im homerischen Hymnus zurück. Die Verwandtschaft scheint mir in die Augen zu springen. Und wieder zeigt der Rigveda das Primitive, Ursprüngliche, der griechische Mythus die höchste künstlerische Vollendung. Losgelöst und befreit von der beengenden Sphäre des rein Natürlichen, Physischen, hat ihn die dichtende, künstlerische Phantasie in höhere Regionen emporgehoben und ihm so ein selbständiges, ewiges Leben verliehen.

Die Geburt Apollons aus der Insel im Meere erinnert uns aber daran, daß der Gott auch sonst noch in merkwürdiger naher Beziehung zum Wasser steht. Sie erinnert uns an die schon früher erwähnte seltsame Sage des homerischen Hymnus, wie Apollon als Delphin im Meere schwimmend die Kreter zur griechischen Küste am Südabhange des Parnassos geleitet habe, wo er ans Land springt und sie als strahlende Feuererscheinung empfängt. Sie gründen dann sein Heiligtum in Krise. Dieser merkwürdige Apollon Delphinios, der delphingestaltete Gott, wurde auf Kreta verehrt, auf Aegina, wie auch auf manchen anderen Inseln und Vorgebirgen, namentlich in den attisch-jonischen Wohnsitzen von Milet bis Massilia. In dieser Eigenschaft wird Apollon auch als Herr über das Meer gefeiert, dessen Stürme er schweigen heißt, — ähnlich etwa wie der urverwandte iranische Feuergott — apãm napāt — im Avesta zu einem wasserbeherrschenden Genius geworden ist[3].

[1] Vgl. oben S. 480.
[2] In dem früher erwähnten dunklen Liede RV 5, 2, 3.
[3] Vgl. oben S. 490—492.

Dieser Apollon, der als Delphin ins Wasser fährt und dann wieder als Feuererscheinung, Funken sprühend aus dem Wasser herauskommt und die Flamme im Heiligtum entzündet, er findet sein wahrhaft überraschendes Gegenstück in dem Agni, der in Gestalt eines Tieres, als Löwe, Stier, Büffel, Schwan, oder auch nur „in einen dichten Balg gehüllt", ins Wasser eingeht und sich darin verborgen hält, bis er endlich doch wieder aus demselben herauskommt und die Funktion des Opferfeuers aufs neue übernimmt.

Das durchaus Irrationale des griechischen Mythus läßt etwas sehr Altes, schon ganz unverständlich Gewordenes in demselben vermuten, und der entsprechende indische Mythus bringt die überraschendste Aufhellung. Über den diesem Mythus vermutlich zu Grunde liegenden natürlichen Vorgang haben wir bei Gelegenheit des Agni gesprochen. Wenn der Feuerbrand im Wasser verlischt, scheint das Feuer sich im Wasser versteckt zu haben. Das scheint der Ausgangspunkt der seltsamen Fabel. Das Wiedererscheinen aus dem Wasser aber hängt wohl mit der eben erörterten Geburt des Feuers aus den Wolkenwassern zusammen. Wir sahen aber schon, daß dieser Geschichte wohl noch ein anderer Sinn beigelegt wurde, der auf der Gleichsetzung von Feuer und Sonne beruhte: die Wiederkehr der Sonne im Frühling nach den Nebeln des Winters. Und auch dieser Doppelsinn war gewiß einst in Griechenland lebendig. Es war die uns schon wohlbekannte Rückkehr Apollons im Frühling aus dem Lande der Hyperboreer. Nach der winterlichen Zeit, wo der Seelenführer Dionysos den Kult beherrschte, erschien der strahlende Lichtgott wieder, von jubelndem Paian begrüßt. Und fortan war er der im Kulte gefeierte Gott [1].

---

[1] Nicht im Widerspruche zu dieser Auffassung, die sich aus Mythus und Kultus der Inder und Griechen übereinstimmend ergiebt, stünde die Ansicht, daß wir in der Neugeburt oder Wiederkehr des Agni-Apollon ursprünglich doch noch etwas anderes zu erkennen hätten, nämlich das Neulicht, das Wiedererscheinen des Mondlichtes nach den Dunkelnächten. Die keineswegs unwahrscheinliche Voraussetzung dafür wäre nur, daß dem Sonnenkulte der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen. Vgl. darüber die Schlußbetrachtung dieses Bandes.

Noch ein wichtiger Punkt darf nicht übergangen werden, wenn er auch für Apollon nur ganz nebenbei in Betracht kommt. Es sind die Mythen vom ersten Gewinn des Feuers, von seiner Herabkunft, von Feuerbringung, Feuerraub und damit zusammenhängendem Frevel und Übermut vorzeitlicher Heroen und Geschlechter. Der Feuerraubmythus hat bekanntlich bei den Griechen seinen klassischen Ausdruck in der Prometheussage gefunden. Aber auch im Rigveda hören wir von ersten Feuerbringern, und daß ähnliche Geschichten in primitiver Form schon in der arischen Urzeit erzählt wurden, wird man wohl darum schon für nicht unwahrscheinlich halten dürfen, weil gerade die Feuergewinnungsmythen sich merkwürdig weit verbreitet auf der ganzen Erde bei den verschiedensten primitiven Völkern finden. Baron Andrian hat eine interessante Übersicht derselben gegeben[1]. Gewaltsame oder listige Aneignung, Raub oder Diebstahl des Feuers ist diesen Erzählungen der Naturvölker in der Regel charakteristisch, und namentlich haben die nordamerikanischen Völker mit besonderer Vorliebe den Mythus vom Stehlen des Feuers ausgebildet. Bisweilen sind es Menschen, bisweilen eine Art von Kulturheroen, am häufigsten aber Tiere, welche das Feuer bringen, rauben oder stehlen.

Die Leute vom Lake Condah in Australien lassen einen Mann an einer Schnur, welche an einem in die Wolken geschleuderten Speer befestigt ist, in den Himmel hinaufklettern und das Feuer von der Sonne herabholen, während nach den Boorong am Tyrrilsee die männliche Krähe dies vollbracht haben soll, die jetzt der Stern Canopus ist. In Alt-Kalabar erzählt man, daß die „Freundin" des ersten Menschenpaares ihm das Feuer (heimlich) vom Himmel gebracht habe, während ein Medizinmann der Kwakiutl berichtete, daß ein großer Häuptling das Feuer vom Himmel geholt, aber für sich behalten habe. Bei den Polynesiern ist es der Kulturheros Maui, der das Feuer mit List und Gewalt aus der Unter-

[1] Vgl. Ferd. Freiherr von Andrian, Die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker, S. 30ff., München 1877 (Sonderabdruck aus dem Korrespondenzblatt der Deutschen anthropol. Gesellschaft 1897, Nr. 10); Prähistorisches und Ethnologisches, S. 316ff.

welt holt, indem er es dort seinem eigenen Großvater, dem Feuer- oder Erdbebengott, abgewinnt. Die Aboriginer am Yarrafluß erzählen, die Krähe habe das Feuer von einem Weibe gestohlen. Nach den Algonkins hat Manabush, das große Kaninchen, das Feuer von einem alten Manne gestohlen, der auf einer Insel inmitten eines großen Sees wohnte. Am unteren Frazerfluß erzählt man, der Nerz habe das Feuer von den Gespenstern erworben, indem er deren Häuptling den Kopf abschnitt. Die Großmutter des Nerzes stellte den Kopf gegen Auslieferung des Feuerbohrers zurück. Die Apachen erzählen, der Coyote habe dem Eichhörnchen das Feuer weggenommen, während nach der Erzählung der Nez Percés der Biber den Fichten das Feuer gestohlen haben soll [1].

Ich will diese Mitteilungen nicht zu sehr häufen und nur noch bemerken, daß auch ein Kulturvolk wie die Babylonier den Glauben hegte, der göttliche Sturmvogel habe das Blitzfeuer vom Himmel herab zu den Menschen gebracht und sie die Kenntnis des Feuers gelehrt. Wie Prometheus war er von den Göttern verstoßen. Er hatte ihnen ihre Schätze gestohlen, ihre geheime Weisheit der Welt mitgeteilt. Dafür mußte er büßen [2].

Trotz all der Verschiedenheit in diesen zahlreichen und weit verbreiteten Mythen springt doch das Übereinstimmende in die Augen. Die Tiergeschichten sind offenbar das Primitivste und machen oft einen fast kindischen Eindruck. Das bestätigt uns nur die schon vor langen Jahren ausgesprochene Ansicht von Adalbert Kuhn, das halbgöttliche, feuerbringende Wesen bei den Ariern sei ursprünglich als Vogel gedacht [3]. Der feuerbringende Vogel, Specht oder Storch oder wer es sonst sei, ist gewiß eine ältere, primitivere Vorstellung, als die eines Prometheus. Doch ist es keineswegs unglaublich, daß schon die arische Urzeit auch von menschlichen oder heroischen Feuerbringern erzählte,

[1] Diese Notizen nach v. Andrian a. a. O., S. 31—34; resp. 316 ff.

[2] Nach Sayce in seinen Lectures on the origin and growth of the Religions, S. 294. Vgl. Andrian a. a. O., S. 35; resp. 319.

[3] In seinem bekannten Buche „Die Herabkunft des Feuers und Göttertrankes".

zumal wir solche ja auch bei manchen recht primitiven Völkern schon vorfinden. Positiv und deutlich sprechen für eine solche Annahme allerdings nur die Mythen der Inder und Griechen, die bei aller Differenz doch in manchen Punkten höchst auffallend und bemerkenswert zusammenstimmen.

Wir haben bereits früher gesehen, daß Mâtariçvan, der indische Prometheus, zwar als Feuerbringer, nicht aber als Feuerräuber oder Feuerdieb erscheint, wie der griechische Heros. Doch wir werden wohl annehmen dürfen und müssen, daß in diesem Falle der griechische Mythus einen älteren Zug bewahrt, der dem indischen verloren gegangen ist. Die zahlreichen Parallelen so vieler primitiver Völker, die alle fast die erste Feuergewinnung als Raub oder Diebstahl charakterisieren, sprechen zu deutlich dafür, daß gerade dieser in Griechenland so energisch hervortretende Zug dem Feuerbringer von Hause aus eigen ist. Dafür spricht aber auch die merkwürdige Sage von dem frevelhaften Übermut des indischen Bhṛigu und der Strafe, die dafür von den Göttern über ihn verhängt wird[1]. Die Bhṛigus sind jenes vorzeitliche, mythische Geschlecht, zu dem Mâtariçvan das Feuer gebracht haben soll. Die Bhṛigus haben aber nach anderen Stellen des Rigveda das Feuer selbst gefunden und zu den Menschen gebracht, waren also gewissermaßen Doppelgänger des indischen Prometheus und ebendarum haftet wohl an ihnen der Ruf eines frevelhaften Übermutes, für den sie göttliche Strafe leiden müssen, wenn das auch später in anderer Weise erklärt und begründet wird.

Die auffallendste Übereinstimmung zwischen Indern und Griechen in diesem speziellen Mythenkreise der Feuergewinnung zeigt sich gerade an dem letzterwähnten Geschlechte der Urzeit. Der Name der Bhṛigus fällt mit dem der griechischen Phlegyer unzweifelhaft zusammen. Aber nicht nur der Name, sondern auch die Stellung, die beide Geschlechter in dem Mythenkreise einnehmen, die Rollen, die sie darin spielen, decken sich so augenfällig, daß an der ursprünglichen Identität beider nicht wohl gezweifelt werden

[1] Vgl. oben S. 486.

kann. Das rückt sie aber in die Urzeit hinauf und spricht für das Alter des ganzen Mythus.

Die Phlegyer sind ein mythisches Geschlecht halbgöttlicher Art, das in Verbindung mit den Kentauren und Lapithen erscheint. Sie stehen mit Prometheus in nächster Beziehung, wie die Bhṛigus mit Mâtariçvan, dem indischen Feuerbringer. Im Lande der Phlegyer, bei Panopeus in Phokis, wurde die Erde gezeigt, deren sich Prometheus zur Bildung der Menschen bedient haben soll, und mit Recht hat schon Kuhn[1] aus diesem Umstande auf eine nähere Beziehung des Prometheus zu den Phlegyern geschlossen. Er war dort heimisch, hatte dort sein Handwerkszeug, seine Werkstatt. Und wie Bhṛigu durch Übermut frevelt und dafür von den Göttern bestraft, dazu verdammt wird, in der Unterwelt die Höllenstrafen anzusehen, so gelten auch die Phlegyer für ein übermütiges, aus Übermut frevelndes Geschlecht, und sie werden dafür zu harten Höllenstrafen verdammt.

Im homerischen Hymnus auf Apollon wird uns erzählt, wie der Gott, den Ort suchend, wo er sein Heiligtum gründen möchte, zu der Stadt der Phlegyer kommt, der frevelhaft übermütigen Männer, die sich nicht kümmern um Zeus[2]! Er mag bei dem frechen Geschlechte nicht weilen, schreitet weiter nach Krise am Abhang des Parnaß und holt sich dann dorthin in Gestalt eines Delphins die Kreter.

Worin bestand der frevelnde Übermut der Phlegyer?

Wir haben die analoge Sünde der Bhṛigus schon auf ursprünglichen prometheischen Feuerraub deuten müssen. Bei den Phlegyern möchte man, aus diesem Grunde und weil sie dem Prometheus nahe stehen, Ähnliches vermuten. Feuerraub, wie ihn Prometheus übt, wird uns nun freilich von ihnen nicht berichtet, aber die griechische Sage erzählt, daß die Phlegyer den Tempel des Apollon angreifen, um ihn zu plündern[3]. Habe ich Recht mit meiner Deutung des Gottes Apollon, dann ist das ein Angriff auf das Heiligtum des Feuergottes, ein Raubversuch, gerichtet gegen das ewige heilige Feuer. Und das ist es ja gerade, was

[1] Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, S. 19.
[2] Vgl. h. Ap. v. 278 ff.
[3] Vgl. Paus. IX, 36, 2; auch X, 7, 1.

wir erwarten mußten, — ein Frevel, dem prometheischen nahe verwandt. Es spricht das aber auch wiederum für die Richtigkeit unserer Deutung Apollons. So, denke ich, stimmt hier alles zusammen.

Es wäre eine schöne und reizvolle Aufgabe, hier die Prometheussage eingehend zu behandeln, — diesen großartig, kühn und geistvoll ausgestalteten griechischen Mythus, der dem Aeschylos den Stoff zu seiner gewaltigen Trilogie gegeben, der auch Goethe mächtig erfaßt und zu seinen kühnen Fragmenten begeistert hat. Ist Prometheus doch der titanische Vertreter jenes stolz und trotzig vordringenden Strebens der Menschheit, Natur und Leben mit eigener Kraft zu meistern, ohne sich viel um die Götter zu kümmern. Doch was griechische Dichter und Denker aus der Gestalt des Prometheus gemacht haben, das ist für uns hier nicht die wesentliche Frage. Sollen wir nicht zu weit vom Wege abschweifen, dann gilt es für uns, nur jene Züge an dem großen Titanen festzustellen, die wir für alt halten dürfen und die darum für die Vergleichung in Betracht kommen, — während wir jüngere, offenbar griechische Erfindungen wie den Opferbetrug an Zeus, die Pandorageschichte und anderes mehr beiseite lassen müssen.

Den alten Kern der Sage bildet ohne allen Zweifel der Feuerraub zu Gunsten der Menschen, — mag es nun heißen, daß Prometheus vom Herdfeuer des Zeus, oder vom Feuer des Hephaestos oder auch vom Sonnenwagen das köstliche Gut entwendet und zu den Menschen hinunter gebracht habe. Er tut es mit List und Schlauheit. Diese Eigenschaften werden fort und fort an ihm hervorgehoben, und daß dies gerade ein uralter Zug ist, lehrte uns schon die Vergleichung der verwandten primitiven Mythen. Er tut es aber als ein echter Kulturheros, um der Menschen willen, zum Besten der Menschen, denen die Götter neidisch das Feuer vorenthalten. Er tut es für sie und er leidet für sie. Das ist das Große an ihm, was Aeschylos herrlich herausgearbeitet hat. Er leidet für sie, denn die Götter strafen sein Tun als einen Frevel. Er wird an eine Säule angefesselt und ein Adler frißt ihm an der Leber, die immer in der Nacht wieder

nachwächst. So erzählt es Hesiod. Bei Aeschylos erscheint er zuerst an den äußersten Enden der Welt, in der skythischen Wüste, gepfählt und angeschmiedet, dem Sonnenbrande ausgesetzt; dann an den Kaukasus angeschmiedet, von dem Adler gemartert. Auch dieser Zug der Sage, die Strafe für den angeblichen Frevel, den Raub oder Diebstahl, ist vielleicht alt. Darauf deutet die früher besprochene Bestrafung des verwandten feuerbringenden Heroen, des Bhrigu. Darauf deutet wohl auch die später zu erörternde skandinavische Sage. Die Anschmiedung an den Kaukasus hängt vielleicht damit zusammen, daß gerade bei den Kaukasus-Völkern und auch speziell bei den stammverwandten arischen Osseten merkwürdige Sagen von gefesselten Riesen erzählt werden und wohl schon seit alters erzählt wurden[1].

Hat Prometheus trotz seines Gegensatzes zu den Göttern, von Aeschylos bis auf die Gegenwart, stets reiche Sympathie, Bewunderung und Verehrung gefunden, ob seines mutigen Tuns und Leidens zum Besten der Menschheit, so tritt seine Gestalt noch in ein ganz anderes Licht durch die Tatsachen des Kultus. Es unterliegt keinem Zweifel, Prometheus wurde bei den Griechen göttlich verehrt. Sein Kultusbeiname war „der feuerbringende Gott"[2]. Als der Gott, der das Feuer vom Himmel auf die Erde gebracht habe, wurde er verehrt — in Athen z. B. in engem Zusammenhange mit Hephaestos und Athena. Auch in der Geschichte seines Opferbetruges bei Hesiod erscheint Prometheus als Feuergott, als der Opferer und Opferbeschauer zugleich[3]. Er ist Prophet und kennt die Geheimnisse der Zukunft, — wie Apollon, der alte Feuergott, Prophet des Zeus ist. Und nach Aeschylos wird er, nachdem er befreit in den Olymp zurückgekehrt ist, wieder das, was er früher war: Berater und Prophet der Götter[4]. Er war ein Gott auch schon als Titane,

[1] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., I, S. 79; M. Anholm, De bundne Jøtte i Kaukasus, in den Danske Studier 1904, S. 141 ff., s. die Anzeige von B. Kahle im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII, Heft 2, S. 314 ff. Wilhelm Müller, Prometheische Sagen im Kaukasus, Russische Revue, 23, 193 ff. (1883).

[2] ὁ πυρφόρος θεός. Vgl. Preller a. a. O., S. 72.

[3] Vgl. Preller a. a. O., S. 74. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 80.

als Sohn des Titanen Japetos, ein Mitglied eines älteren Göttergeschlechtes. Und ich glaube, so ist er auch bei der vergleichenden Betrachtung zu fassen. Prometheus ist aus dem alten primitiven Feuerbringer erwachsen, bei dem der Diebstahl ganz naiv und kein Verbrechen war. Der Feuerbringer wurde als Held, als Heros, als Gott verehrt. Er war Feuerbringer und Feuergott in einer Person. Auf ein Gleiches deutet bei den Indern der Umstand zurück, daß der Name Mâtariçvan nicht nur den Feuerbringer, den indischen Prometheus, bezeichnet, sondern zugleich ein Beiname des Agni ist, des Feuergottes. Dieser alte, naive Gott, der das Feuer für die Menschen gestohlen hatte, mußte notwendig in Konflikt geraten mit späteren, höher gearteten Göttern, einer höheren sittlichen Weltanschauung. Sein Diebstahl mußte zum Frevel werden, wenn man diesen Zug nicht ganz oder fast ganz verwischte, wie das bei den Indern geschehen ist. Die Griechen verwischten ihn nicht und dennoch hörten sie nie auf, diesem göttlichen Frevler ihre Liebe und Verehrung zu erweisen. Sein Schicksal aber wuchs jetzt in ihren Augen zur höchsten tragischen Größe empor. Der Frevler ward zum Märtyrer um der Menschheit willen, zum Heros, der die kühnste Tat mit dem bittersten Leiden büßt.

Der Feuergott Prometheus entstammt wohl einer älteren Kulturschichte als der Feuergott Apollon. Aber der Ältere blieb neben dem Jüngeren stehen. Sie waren ja verschieden genug. Man muß als dritten Feuergott der Griechen noch den Hephaestos ihnen an die Seite stellen, der namentlich in Lemnos, aber auch in Attika verehrt wurde.

Ohne Zweifel ist Hephaestos ein Feuergott, doch in seinem Charakter und wohl auch in seinem Ursprung wesentlich anders als Apollon und Prometheus zu beurteilen, — mehr noch dem Prometheus verwandt, doch auch von diesem gründlich verschieden. Oft genug wird Hephaestos geradezu gleichbedeutend mit dem Feuer genannt [1], er hat also etwas Elementares an sich, was den Naturgott verrät. Namentlich wird er mit dem unterirdischen

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 148.

Feuer vulkanischer Berge und Gegenden in Zusammenhang gebracht. Auch auf Lemnos, dem Hauptsitze seiner Verehrung, befand sich ein einstmals tätiger Vulkan, der Mosychlos, der ebenso wie der Krater des Aetna für eine Schmiede des Hephaestos galt. Gleich unter dem Mosychlos aber befand sich der alte Tempel des Hephaestos[1]. Doch bleibt es charakteristisch, daß gerade auf Lemnos die schon erwähnte alte Sitte waltete, einmal im Jahre alles Feuer zu löschen und neues, heiliges Feuer von Delos, aus dem Heiligtum des Apollon zu holen, das dann in alle Häuser und alle Werkstätten verteilt wurde und den Anfang eines neuen Lebens bedeutete. Das heilige, reine Feuer war also trotz dem Hephaestos vielmehr bei Apollon zu finden.

Mehr als alles andere aber ist für Hephaestos charakteristisch, daß er der kunstreiche Schmied, der göttliche Feuerarbeiter ist. Er erscheint als ein großer Kulturgott, als der göttliche Vertreter des Feuers, insofern dasselbe die kunstreiche Arbeit in Metallen ermöglicht und fördert. Dieser Hauptzug im Wesen des Gottes kann selbstverständlich nicht älter sein als die Metallarbeit selbst, deren erste Anfänge wir vielleicht in die letzte Periode der arischen Urzeit setzen dürfen. Die eigentliche Ausbildung dieser Kunst gehört aber erst der Zeit nach der Völkertrennung an, und daher wohl auch die Ausbildung eines eigentlichen Schmiedegottes. Hephaestos aber berührt sich in so augenfälliger Weise mit der Schar jener kunstreichen, oft mißgestalteten Dämonen, Elben und Zwerge der Arier, die zum Kreise der Seelen und Seelengötter gehören, daß er von ihnen sich gar nicht trennen läßt. Er stammt mit dem am meisten charakteristischen Teile seines Wesens, wie ich glaube, aus diesem Kreise her und soll daher erst später behandelt werden.

Neben den männlichen Feuergöttern besitzen die Griechen aber auch noch eine weibliche Feuergottheit. Sie zeigt nicht jene seltsamen, irrationalen Züge, die wir bei Apollon beobachtet haben, dafür entschädigt sie aber durch die wohltuende Klarheit ihres Wesens: Hestia, die Göttin des häuslichen Herdfeuers. Sie

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 141.

spielt im Mythus keine große Rolle, um so wichtiger erscheint der ihr gewidmete Kultus. Und nicht zu unterschätzen ist das moralische Moment, das in dieser Göttergestalt hervortritt. Es ist nicht von der Größe und Erhabenheit wie bei der Gestalt des Apollon, aber von stiller, intensiv wirkender Kraft. Hestia gilt als eine der ehrwürdigsten Gottheiten der sittlichen Weltordnung.

Der häusliche Herd ist der Mittelpunkt jedes Hauses. Hestia, die Göttin des häuslichen Herdfeuers, bildet den Mittelpunkt des religiösen Familienlebens der Griechen. Sie fehlte in keinem Hause und überall wirkte ihr einfacher Kultus still, aber mächtig auf Herz und Gemüt der Menschen. Der häusliche Herd war ihr Opferherd. Er war der Altar des Hauses. Um ihn sammelte sich die ganze Familie zu festlicher Feier an den Familientagen der Apaturien und Amphidromien. Der Hausvater oder die Hausmutter besorgten den einfachen Kult.

Aber Hestia wird auch zu einer öffentlichen Göttin, indem zusammengehörige Familien, Gemeinden, Städte, ja ganze Länder in e i n e m bestimmten heiligen Herdfeuer ihren gemeinsamen Mittelpunkt symbolisierten und sich damit gleichsam als e i n e große Familie bekannten. So hatten in Attika die zwölf ursprünglich getrennten Gemeinden jede ihr Gemeindehaus, ihr Prytaneion, und darin ihre Hestia. Nachdem sich alle zwölf zum attischen Staate zusammengeschlossen, hatten sie im Prytaneion zu Athen ihre gemeinsame Hestia. So hatten auch die Arkadier in Tegea ihren Gemeindeherd (*κοινὴ ἑστία*), so gab es eine Hestia des makedonischen Königreichs, eine Hestia im Prytaneion zu Olympia usw.[1]. In den Gemeindehäusern besorgten die Vorsteher des Gemeinwesens, die Könige, Archonten oder Prytanen, den Kult der Hestia. Das Feuer wurde daselbst beständig brennend erhalten.

Hestia gilt als eine jungfräuliche Göttin. Ihr hat Zeus statt der Heirat ein schönes Ehrengeschenk verliehen, daß sie mitten im Hause sitzt und Fett als Opfer empfängt, daß sie in allen Tempeln der Götter und bei allen Menschen geehrt wird[2]. Bei

[1] *ἑστία τῆς Μακεδονικῆς βασιλείας*; vgl. Preller a. a. O., I, S. 346, Anm. 1.
[2] Vgl. den homerischen Hymnus auf Aphrodite v. 29—32.

allen Opfern wurde mit einer Spende an Hestia begonnen und mit einer solchen geschlossen, bei allen Gebeten und sonstigen religiösen Handlungen wurde sie zuerst genannt, und auch in den öffentlichen Schwurformeln pflegte man Hestia vor allen anderen Göttern zu nennen[1]. Man dachte sie sich auch im Olympos thronend, die einzige Göttin, welche dort stets an ihrer Stelle verharrte, während die anderen ab und zu gingen[2].

Hestia übt somit dieselbe Funktion aus, die der indische Agni Hausesherr, der iranische Nmânôpaiti ausüben und die wir auch beim Apollon Domatites, Oiketas, Agyieus als ursprünglich vorhanden vermutet haben. Für den in diesem Punkte verdunkelten männlichen Feuergott ist die weibliche Gottheit in voller Klarheit eingetreten. Neben dem großen, zum allgemeinen Lichtgott emporgewachsenen Feuergotte steht sie als die spezielle Vertreterin des häuslichen Herdfeuers, das auch zum Mittelpunkt kleiner und größerer menschlicher Verbände werden kann.

Ob die Gestalt dieser Göttin in die Urzeit zurück reicht, kann erst später erörtert werden, wenn die verwandten Gestalten auch der anderen arischen Völker verglichen sind. An sich ist es ebenso gut denkbar, wie das Bestehen einer weiblichen Gottheit der aufsteigenden Sonne neben dem großen allgemeinen männlichen Sonnengotte, der auch seinerseits natürlich speziell in seinem Neuerscheinen und Aufsteigen gefeiert werden konnte. Und es wird vielleicht sogar wahrscheinlich durch den Umstand, daß das altarische Wort für Feuer wenigstens bei einem Teile der arischen Stämme weiblichen Geschlechtes ist (vgl. das litauische ugnis f. = indisch agnis m. usw.). Auf jeden Fall aber werden wir Hestia ihrem Ursprung nach bis in jene Zeit zurück versetzen müssen, wo Griechen und Römer sich noch nicht von einander getrennt hatten, denn die römische Vesta ist mit ihr so augenfällig verwandt, daß an einer ursprünglichen Identität beider Göttinnen nicht gezweifelt werden kann. Name und Wesen beider stimmt ganz zusammen. Vesta aber ist wohl kaum, wie so manche andere Götter, von Griechenland nach Rom hinüber

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 347. 348.
[2] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 343.

genommen, sondern eine echte, altrömische Gottheit. Das führt uns zu der Annahme einer ebensowohl vorgriechischen wie vorrömischen weiblichen Gottheit des häuslichen Herdfeuers.

Auch bei den Römern steht diese Göttin als weibliche Ergänzung neben einem großen allgemeinen Feuergotte, und darin liegt ein charakteristischer Unterschied der Griechen und Römer im Punkte der Feuerverehrung gegenüber den asiatischen Ariern, den Indern und Iraniern, die nur einen männlichen Feuergott kennen.

Der römische Feuergott heißt Vulcanus oder Volcanus und ist in diesem seinem Charakter vollkommen klar und unzweifelhaft deutlich, so daß ein besonderer Nachweis davon nicht erst geführt zu werden braucht. Schon der Name des Gottes deutet dieses Wesen an [1], und die Tatsachen des römischen Kultes wie alle sonst noch hierhergehörigen Tatsachen vereinigen sich darin, die ursprüngliche Feuernatur des Vulcanus völlig sicher zu stellen. Es herrscht daher in diesem wesentlichsten Punkte keine Meinungsverschiedenheit unter den Forschern.

Anders vielleicht in Laienkreisen, wo diese so bestimmt formulierte Anschauung vielfach wohl auffällig oder gar bedenklich erscheinen dürfte. Sind wir es doch seit den Zeiten der Renaissance gewohnt, in Vulcanus vor allem den himmlischen Schmied, den kunstreichen göttlichen Metallarbeiter zu sehen, der zwar beständig mit dem Feuer hantiert und arbeitet, darum aber doch nicht das Feuer selbst oder der Feuergott ist. Doch diese herkömmliche Ansicht stammt aus einer Zeit der römischen Kultur-

---

[1] Der Name Vulcanus oder Volcanus ist wahrscheinlich von der alten Wurzel vark abgeleitet, welche im Veda als varc erscheint und dem indischen varcas „Glanz" zugrunde liegt, einem Worte, welches mit Vorliebe gerade von dem Glanze des Feuers gebraucht wird, wie die Ableitungen von der Wurzel div vom Glanze der himmlischen Lichterscheinungen. Volcanus würde danach den Glanz des Feuers andeuten. — Kretschmer (Einleitung, S. 133) bringt den Namen Volcanus mit sanskr. ulkâ = Feuerbrand zusammen, eine Ansicht, die übrigens viel früher schon von A. W. Schlegel geäußert wurde (vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., II, S. 148). Ist das richtig, so wäre die Bedeutung „Feuer" noch bestimmter in der Wurzel des Namens enthalten.

entwicklung, wo die griechische Mythologie allenthalben die römische Götterwelt überflutet und gerade auch das Bild des Vulcanus durch Identifikation mit dem griechischen Hephaestos wesentlich umgestaltet hatte. Der altrömische Kultus und andere unanfechtbare Überlieferungen lassen uns aber das Ursprüngliche und echt Römische hier wie in manchem anderen Falle deutlich erkennen. Und nur dies kommt für die Vergleichung in Betracht.

Die Beziehungen des Vulcanus zur Schmiedekunst sind sicher aus griechischen Vorstellungen erwachsen[1]. Sie sind überhaupt nicht altrömisch, — darin stimmen alle Kenner des Gegenstandes überein. Aus dem Kult ist es überhaupt nicht nachweisbar und nicht wahrscheinlich, daß Vulcanus auch als Gott der Schmiedekunst angesehen worden sei[2].

Auch sein gewöhnlich so gedeuteter alter Beiname Mulciber, den man mit dem Schmelzen des Metalls im Feuer zusammenzubringen pflegte, bezeichnet vielmehr den Besänftiger der Feuersbrunst[3]. Die Mythen, die Dichtungen vom griechischen Hephaestos sind in späterer Zeit auf den mit ihm identifizierten Vulcanus übertragen worden und diese eigenartigen und reizvollen Gebilde griechischer Phantasie haben der Folgezeit das so einfache und klare ursprüngliche Wesen des altrömischen Feuergottes verschleiert.

Preller bezeichnet Vulcanus als den „Gott der Naturkraft des Feuers, welche beseelend und bildend, aber auch zerstörend wirkt". Er findet, daß Vulcanus mit der Vesta zusammen, in mancher Hinsicht aber auch Vulcanus allein, sehr an den indischen Agni, den Feuergott der Veden, erinnere[4]. „In den älteren Kulten und Sagen — sagt Preller — erscheint Vulcan bald als zerstörende, bald als wohltätige, nicht selten auch als beseelende und zeugende Kraft, ja wie Vesta und der indische Agni auch als Gottheit des Herdes, der über dem Bestande der Familie wacht und im Staate Gesellung und Verbindung fördert[5]."
Nach Wissowa wäre Vulcanus im römischen Kult nicht als ein

[1] Vgl. Preller (Jordan), Röm. Myth., 3. Aufl., S. 149 Anm.
[2] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 186.
[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 147.
[5] Vgl. Preller a. a. O., S. 148.

Gott des Herdfeuers gefaßt worden. „Man scheint — sagt er — bei diesem Kulte von alters her vorwiegend die furchtbare und verheerende Gewalt des Feuers im Auge gehabt und Volcanus als einen gefahrdrohenden Gott, dessen Groll versöhnt werden müsse, verehrt zu haben[1].“ Im einzelnen weichen somit die Ansichten der beiden Forscher von einander ab, darin aber, daß er der altrömische Feuergott sei, stimmen sie ganz überein.

Das Hauptfest des Vulcanus fiel in den heißen Monat August, wie Preller wohl mit Recht urteilt, „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern oft gleichbedeutend gedacht und für einander gesetzt werden“[2]. Das wäre also ein Feuerfest mit gleichzeitiger Beziehung auf die Sonne! Es waren die sog. Volcanalia, die am 23. August gefeiert wurden. Zur Kaiserzeit fanden an diesem Tage auch circensische Spiele statt, von denen wir leider nicht sagen können, seit wann sie üblich waren. Das Fest erfreute sich einer großen Beliebtheit, namentlich bei der Landbevölkerung, was unter anderem daraus hervorgeht, daß es im Bauernkalender mit Vorliebe zur Bestimmung der Zeit ländlicher Arbeiten verwendet wurde. Es gehörte auch zu denjenigen altrömischen Festen, welche den Untergang des Heidentums am längsten überlebt haben[3].

Diese besonders nahe Beziehung des großen Vulcanfestes zur ländlichen Bevölkerung, ihrem Leben und Arbeiten, die große Beliebtheit desselben gerade bei den Bauern scheint mir dafür zu sprechen, daß Preller recht hat, wenn er zugleich auch an das Feuer der Sonne denken möchte, und daß wir — um es kurz zu sagen — hier wohl eines jener großen Feuerfeste vor uns haben, welche zugleich auch Sonnenfeste waren und mit dem Leben der Vegetation und ihrem Gedeihen in Zusammenhang

---

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. 185. Ich kann übrigens Wissowas Begründung dieser Beschränkung im Wesen des Vulcanus nicht überzeugend finden. Das Opfer lebender Fische kann auch anders gedeutet werden, als er es deuten will, und die Verbrennung der eroberten Waffen nach der Schlacht läßt den Gott auch gewiß nicht als ausschließlichen Gott der Zerstörung erscheinen.

[2] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., II, S. 151.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. 187.

standen. Dazu würden auch die Spiele stimmen, deren Alter uns nur leider unbekannt ist.

Ein merkwürdiger alter Brauch, der bei diesem Feste geübt wurde, bestand darin, daß man dem Vulcanus als Opfer lebende Fische ins Feuer warf[1]. Es scheint, daß jeder Familienvater dies für sich und die Seinigen tat und dann wohl vermutlich im Feuer des häuslichen Herdes[2]. Die Fische wurden von den Tiberfischern geliefert und nicht auf dem gewöhnlichen Fischmarkte, sondern an einem besonderen, dem Vulcan geweihten Platze (area Vulcani) feilgeboten, wofür die Fischer am 7. Juni ihre Fischerspiele (ludi piscatorii) feiern durften. Nach Preller kamen dabei bestimmte kleine Fische zur Verwendung, die sog. maenae, und wären dieselben als stellvertretendes Opfer für die menschlichen Seelen dargebracht worden[3]. Auch Wissowa bezeichnet den Brauch als ein stellvertretendes Opfer, das nach seiner Ansicht dazu bestimmt gewesen wäre, den Groll des gefahrdrohenden Feuergottes zu versöhnen[4]. Warum gerade Fische das Opfer bilden, wird damit freilich nicht erklärt. Für uns liegt es nahe, dabei an jene uralten merkwürdigen Beziehungen zu erinnern, welche der altarische Feuergott ohne Zweifel zum Wasser hatte. Ob in dem Fischopfer für Vulcanus eine Erinnerung daran sich erhalten hat, müssen wir dahingestellt sein lassen. Für erwägenswert möchte ich die Frage doch wohl halten[5].

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., II, S. 151; Wissowa a. a. O., S. 185.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 151.

[3] Vgl. Preller a. a. O., S. 151; Wissowa a. a. O., S. 185. Diese kleinen Fische sollen auch sonst als stellvertretendes Opfer pro animis humanis erwähnt werden, s. Preller a. a. O., S. 151.

[4] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 185.

[5] In Indien werden die Nachstellungen, welche die Fische von den Fischern zu erleiden haben, dadurch erklärt, daß ein Fisch den Agni verraten habe, als dieser sich im Wasser versteckt hatte und von den Göttern gesucht wurde. Agni fluchte deswegen den Fischen, sie sollten mit List getötet werden (TS 2, 6, 6, 1). — Im allgemeinen gilt in Indien der Fisch als ein glückverheißendes Symbol, wie aus vielen Bräuchen deutlich hervorgeht (vgl. Zachariae, WZKM, Bd. XVIII, S. 299—306; Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, Sitz.-Ber. der kgl. preuß. Akademie der Wiss.,

An die Frühlingsfeuerfeste der verwandten Arier werden wir bei Vulcanus durch eine merkwürdige Beziehung und damit verbundenen Brauch erinnert.

Vulcanus gilt als Gatte oder Genosse der Göttin Maja oder Majesta, der „Hehren", welche ihr Fest am ersten Tage des Maimonats hatte. An diesem Tage wurde ihr ein Opfer dargebracht, und zwar durch den Priester des Vulcanus, den sog. Flamen Volcanalis. Das zeigt im Kultus deutlich genug die enge Verbindung der beiden Götter, des Feuergottes und der Maja, der gefeierten Göttin des ersten Maitags, die man darum geradezu Maigöttin nennen möchte. Zwar ist uns leider von ihrem Wesen sonst nichts überliefert [1], doch hat Preller wohl recht, wenn er in ihr eine der Bona Dea verwandte Gestalt vermutet und gerade um der Verbindung mit der alten lateinischen Maja willen in Vulcanus auch einen wohltätigen, befruchtenden Naturgott sehen will [2]. Eine Göttin des im Frühling beginnenden vegetativen Segens liegt gewiß am nächsten in der am ersten Mai gefeierten römischen Göttin zu suchen, deren Name geradezu nichts ist als die weibliche Form des Maimonates. Wenn der Priester des Feuergottes Vulcanus dieser Göttin am ersten Mai ein Opfer darbringt, dann ist es unmöglich, bei dieser Verbindung nicht an die weitverbreiteten Maifeuer, die Feuerfeste zu Beginn des Maimonats zu denken. Im römischen Kultbrauche, wie ich ihn fasse, hätten diese Feste eine Art sakraler Stilisierung erfahren.

Im Frühlingsfest seiner Gattin Maja wie in seinem eigenen Hauptfeste, den Volcanalia, im August, tritt somit der Feuergott Vulcanus in der weitesten Fassung seines Wesens, in seiner Beziehung und nahen Verwandtschaft zum Sonnenfeuer hervor, wie uns das bei anderen großen Feuergöttern der Arier schon längst wohlbekannt ist. Unsere Auffassung, die wesentlich mit derjenigen von Preller zusammenfällt, stimmt aufs beste zu all unseren bisherigen Ergebnissen.

Eine nähere Beziehung des Vulcanus zum Feuer des häuslichen

philos.-hist. Kl., 1905, 11. Mai). Der alte Sonnengott Vishnu erscheint in Fischgestalt als Retter des Manu und damit des ganzen Menschengeschlechts.

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 185. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 149.

Herdes wird von Wissowa in Abrede gestellt, und er mag, soweit der Kult in Betracht kommt, mit dieser Ansicht recht haben. Dagegen tritt es in unseren altrömischen Sagen deutlich hervor, daß man auch im Feuer des häuslichen Herdes sich Gott Vulcanus waltend dachte. So erzählte man vom sagenhaften Gründer der Stadt Praeneste, dem Caeculus, daß er ein Sohn des Vulcanus sei, und zwar soll ihn seine Mutter durch eine vom Herdfeuer gesprungene Kohle empfangen haben. Noch dramatischer ist die Geschichte von der Zeugung des berühmten Königs Servius Tullius, der gleichfalls für einen Sohn des Vulcanus galt. Aus der Flamme des Herdfeuers der Königsburg streckte sich seiner Mutter Ocrisia die männliche Kraft entgegen. Sie erschrickt und entflieht, doch die weise Königin Tanaquil heißt sie, sich bräutlich geschmückt an das Herdfeuer setzen — und der Sohn dieser Stunde ward für einen Sohn des Vulcanus gehalten[1].

Offenbar herrscht in diesen Sagen die Vorstellung, daß auch im Feuer des häuslichen Herdes Vulcanus, der Feuergott, waltet. Als solcher wird er in bestimmten Fällen auch zum Vater und Ahnherrn, wie Apollon und Agni in allgemeinem Sinne so genannt werden. Wir brauchen Vulcanus nicht gerade zu einem speziellen Herdfeuergotte zu stempeln. Er ist der große allgemeine Gott des Feuers und als solcher erscheint und betätigt er sich auch in der Flamme des häuslichen Herdes.

Unter den Kultusstätten des Feuergottes Vulcanus in Rom ist als besonders merkwürdig das alte Volcanal auf dem Comitium hervorzuheben, „welches wie eine Art von Staatsheerd erscheint, gleich jenem Herde in Praeneste, an welchem der Gründer der Stadt gefunden wurde. Es war kein eigentlicher Tempel, sondern nur eine über das Comitium erhöhte Fläche (area), wahrscheinlich mit einer Feuerstätte und einem Saeptum — d. h. einer Umzäunung — versehen, wie auch die anderen sog. Volcanalia in Rom zu denken sein werden. Indessen hatte dieser Platz für die Stadt und den Staat eine ganz besondere Bedeutung, da er durch die alte Erinnerung an die Verbindung der Römer und Sabiner

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 149; Wissowa a. a. O., S. 186.

und eine ebenso alte Praxis der bürgerschaftlichen Versammlungen geweiht war. Hier sollen Romulus und T. Tatius ihre Zusammenkünfte gehalten haben, wie später die verbündeten Römer und Quiriten und die Patrizier überhaupt hier berieten, auf dem Comitium, für dessen geheiligten Focus nach Art des späteren Vestadienstes also dieses Volcanal gehalten werden darf[1]."

Merkwürdig und interessant ist der mehrfach geübte Brauch, solchen Personen, die vom Blitze, dem Feuer des Himmels, getroffen waren, auf dem Volcanal Statuen zu errichten[2]. Es sieht so aus, als ob man sie wie Auserwählte des Feuergottes betrachtet hätte. Wie früher das Sonnenfeuer, so ist hier das Blitzfeuer in seiner Verwandtschaft mit dem irdischen Feuer erkannt, und die Natur des Vulcanus als des großen allgemeinen Feuergottes tritt auch dadurch nur immer deutlicher hervor.

Vor allem aber erscheint Vulcanus im Kult als der furchtbare, gefahrdrohende, zerstörende Gott, der Gott der verheerenden Feuersbrünste, dessen Grimm besänftigt und versöhnt werden muß. Ist er versöhnt und milde gestimmt, dann besänftigt er das Toben der Flammen[3] und schützt die Bedrohten vor der Gefahr. So zeigt er sich deutlich als Herr und Regierer des feurigen Elementes. Gerade in seiner Eigenschaft als Besänftiger der Feuersbrünste tritt Vulcanus in Rom im Laufe der Zeit immer stärker hervor, namentlich seit der Neuordnung der städtischen Bezirkseinteilung unter Augustus, die mit dem Feuerlöschwesen zusammenhing. Vulcanus trägt in dieser Eigenschaft oft den Beinamen Quietus, der beruhigte Vulcanus, und wird namentlich in Verbindung mit einer Göttin Stata Mater verehrt, welche nach römischem Glauben die Macht hatte, das Feuer zum Stehen zu bringen. In verschiedenen Vierteln Roms fanden sich Heiligtümer, welche diesen beiden Göttern gemeinsam gewidmet waren. Bisweilen wurde ein solches un-

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., II, S. 150.

[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 151.

[3] In dieser Eigenschaft heißt er Mulciber „der Besänftiger", auch mitis, milde. Vgl. die Inschrift Volk(ano) miti sive mulcibero, Wissowa a. a. O., S. 186, Anm. 3.

mittelbar nach einer Feuersbrunst errichtet. Die Stadt Perusia wählte sich sogar, nachdem sie bis auf das Volcanal ganz abgebrannt war, den Vulcanus statt der Juno zum Schutzgott[1].

Der furchtbare, zerstörende Feuergott Vulcanus ist aber auch geradezu zum Kriegsgott geworden, wie wir auch schon Apollon und Agni als gefährliche, kriegerische Götter kennen. Vulcanus wird öfters unter den römischen Kriegsgöttern genannt, und es war alte Sitte, einen Teil der Beute nach gewonnener Schlacht auf dem Schlachtfelde selbst zu verbrennen, indem man sie dem Vulcanus und anderen Göttern der Vernichtung weihte[2].

Alles in allem erscheint Vulcanus deutlich als ein großer allgemeiner Feuergott der Römer. Ihn ergänzt als eigentliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers die mit der griechischen Hestia so augenfällig verwandte Göttin Vesta[3].

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 153. 154. Wissowa a. a. O., S. 185. 186.

[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 152.

[3] Der Name der Vesta wie auch der griech. Hestia, älter Vestia (*Ϝεστία*) wurde früher mit der alten Wurzel vas „verweilen, wohnen, sich zur Nacht aufhalten" zusammengebracht. Davon ist das vedische Wort vâstu „das Haus" abgeleitet. Von vâstu kommt das Adj. vâstva „zum Hause gehörig" und das Femininum dieses Adjektivs, vâstvî aus vâstvia entspräche im wesentlichen dem Namen Vestia — Hestia — Vesta. „Die zum Hause gehörige" wäre eine ganz passende Bezeichnung der Herdgöttin. Doch ist diese Etymologie jetzt von vielen aufgegeben, indem sie es vorziehen, die griechisch-römischen Namen Vestia — Vesta vielmehr von der alten Wurzel vas „leuchten, brennen" abzuleiten, was bei einer Feuergöttin natürlich auch möglich ist. Für ganz unwahrscheinlich halte ich die Ansicht jener Gelehrten, welche die doch so echte altrömische Göttin Vesta aus Griechenland, von der *Ϝεστία* herleiten wollen. Diese Ansicht wird man zumal dann endgültig fallen lassen müssen, wenn Hugo Ehrlich mit seiner Etymologie des griechischen Namens recht hat, wie sehr wahrscheinlich. Ehrlich betont mit Recht, daß die Form *ἑστία* bloß einem Dialekt, dem attischen, angehört. Sonst heißt die Göttin überall, und auch in Großgriechenland, vielmehr *ἱστία*, wovon man das römische Vesta unmöglich herleiten kann. Diese Form führt E. auf eine Wurzel svit „brennen" zurück, welche im Altnordischen und Althochdeutschen (swidan „brennen") nachweisbar ist. Darnach würde *ἱστία* eigentlich den „Brand" des Herdes bedeuten. Der Name Vesta, den auch E. auf die Wurzel vas „leuchten, brennen" zurückführt, hätte mit *ἱστία* also etymologisch nichts gemein. Die Form *ἑστία* hält er für kontaminiert aus

Vesta hatte ihren Sitz im Mittelpunkte des römischen Hauses, im Atrium, dessen Name schon aller Wahrscheinlichkeit nach so viel wie Feuergemach oder Feuerstätte bedeutet [1]. Es ist der Hauptraum und gewissermaßen das Allerheiligste des Hauses. Hier findet sich der Altar der Vesta, der häusliche Herd, an dem die Zeremonie der Eheschließung vorgenommen wurde, durch Umwandeln des häuslichen Altars und Opfer eines Far-Brotes in dem Feuer desselben [2]. Hier stand das Ehebett, der Lectus genialis. Hier standen auch die Bilder der Laren und Penaten, die so eng mit Vesta verbunden erscheinen. Hier sammelte sich die Familie zum täglichen Mahle. Der jungen Gattin wird beim Einzuge in das neue Haus Feuer vom Altar des häuslichen Herdes entgegen getragen. Hier im Mittelpunkte des Hauses waltet die Hausfrau und ihr fällt naturgemäß die kultliche Pflege des heiligen Herdfeuers und seiner Göttin zu. In Vertretung der Hausfrau sorgt die Wirtschafterin, die Villica, täglich vor dem Schlafengehen dafür, daß der Herd rein und ringsherum gut gekehrt sei [3]. Der häusliche Herd mit seinem Vestafeuer und den Bildern der Laren und Penaten bildete „das alte Familienheiligtum, bei welchem täglich und bei allen festlichen Gelegenheiten die Familienandacht verrichtet wurde und an welchem alle teuersten Erinnerungen hingen" [4].

Die Bedeutung der Vesta tritt auch darin zu Tage, daß sie — wie die griechische Hestia — bei jedem Gottesdienste mitverehrt wird. Nach römischer Opferregel mußte die Reihe der anzurufenden Götter stets mit Janus beginnen, mit Vesta schließen [5]. Diese beiden — Janus und Vesta — verkörperten nach Wissowas Bemerkung dem Römer der Folgezeit so recht die Religion der

---

ἑστία und *ἐσχάρα* (Vgl. Ztschr. f. vgl. Sprachf, Bd. 41, Heft 3, S. 289—294). Darnach wären also die Göttergestalten nah verwandt, nicht aber die Namen, deren Zusammenklang nur auf Täuschung beruhte.

[1] Der Name atrium hängt mit dem avestischen Worte âtar „Feuer" zusammen. Vgl. oben S. 494 Anm. 2.

[2] Vgl. Roßbach, Röm. Ehe, S. 108—110. 314 ff. — L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten, S. 128.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142.

[4] Vgl. Preller a. a. O., S. 156.

[5] Vgl. Preller, a. a. O., II, S. 172; Wissowa a. a. O., S. 141. 142.

Altvorderen[1]. Vesta ist das einzige weibliche Mitglied des obersten Kreises altrömischer Götter. Sie wird, obgleich eine jungfräuliche Göttin, auch Vesta mater genannt, — ein Ehrenname, der dem Janus pater entspricht und der Vesta wohl nur die volle Würde der göttlichen Hausherrin und Hausmutter verleihen soll.

Vesta ist aber nicht nur die Herdgöttin jedes einzelnen Hauses, sie ist auch zur öffentlichen Göttin geworden, ganz ähnlich wie Hestia bei den Griechen, indem bestimmte menschliche Gemeinwesen sich um eine allen gemeinsame Vesta scharen und sich damit gewissermaßen als eine große Familie bekennen. Jede Stadt hatte ihre Vesta und ihre Penaten, wohl nicht nur bei den Latinern, sondern auch bei den anderen italischen Völkern. Auch war es in Italien wie in Griechenland Sitte, daß Pflanzstädte das Feuer ihrer Vesta am Herde der Mutterstadt entzündeten[2]. Manche solche öffentliche Vesta ist uns genauer bekannt. So die von Alba Longa, von Lavinium, vor allem aber natürlich die Vesta der Stadt Rom.

Die Vesta des römischen Volkes hatte ihren Tempel am Abhange des Palatinus zum Forum zu. Er ist noch erhalten, ein kleiner Rundtempel, der älteste Tempel Roms. Ein Bild der Göttin hat sich nie darin befunden, nur der heilige Herd der Vesta mit dem nie verlöschenden Feuer, und einige dazu gehörige Heiligtümer. Es war der Staatsherd von Rom, ganz entsprechend der römischen Anschauung, die stets Gemeinde und Familie in Parallele setzt[3]. Statt der Hausfrau sorgten hier die Vestalinnen für die Unterhaltung und Pflege des heiligen Feuers, jene jungfräulichen Priesterinnen, die aus den edelsten Familien der Stadt gewählt wurden. Es ist bekannt, wie streng auf die Keuschheit derselben gehalten wurde, bekannt auch, welch ein Unglück es nach dem Glauben der Römer war, wenn sie das ewige Feuer einmal aus Nachlässigkeit verlöschen ließen. Es mußte dann durch Reiben oder Bohren eines Holzstückes an oder in dem Holze eines fruchttragenden Baumes neu gewonnen werden. Nach Plutarch wurde es wohl auch an der Sonne, dem Urquell

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 141. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 160.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 163; Wissowa a. a. O., S. 143.

des Feuers, neu entzündet [1]. Das Reibungsfeuer darf jedoch als das besser bezeugte gelten. Solche Erneuerung des heiligen Feuers fand regelmäßig nach bestimmtem Zeremoniell an jedem ersten März statt, dem alten Jahresanfang, der bei allen Ariern ursprünglich mit dem Frühlingsanfang zusammenfiel. Es ist das bei so manchen Völkern der Erde wohlbekannte Neufeuer zu Neujahr, — ein zweifellos uralter, primitiver Brauch. Überhaupt war der einfache Kultus der Vesta ein höchst altertümlicher und hoch angesehener [2].

Das Hauptfest der Vesta waren die sog. Vestalia, am 9. Juni, „wo die Matronen der Stadt mit bloßen Füßen zum Tempel der Vesta wallfahrteten, um an dem Gemeindeherde in einfachen Schüsseln Speiseopfer darzubringen, wie sie solche sonst an ihrem eigenen Herde den Laren und Penaten des Hauses darbrachten. Zugleich war dieser Tag in Erinnerung der alten Zeit, wo jeder Haußstand noch selbst sein Gebäck besorgte und der Herd allgemein auch zur Bereitung des Brotes diente, ein allgemeines Fest der Müller und Bäcker, bis hinab zu den Müllereseln, welche die Mühle trieben" [3]. Da wurden die Esel mit Kränzen geschmückt, wie zu Johannis bei den Letten alles Vieh bekränzt wird.

Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß die Vesta der Stadt Rom etwas von dem Charakter einer allgemeinen Kultusgöttin angenommen hatte, deren Priesterinnen in gewisser Beziehung nicht nur ihrem besonderen Kult, sondern dem römischen Gottesdienste überhaupt dienten, durch die Beratung und Bewachung bestimmter Opferingredienzien. So erscheint Vesta als die Göttin des heiligen Feuers überhaupt, — des Feuers, das auch auf anderen Götteraltären loderte [4].

Der Kultus der privaten Vesta trat bei den Römern im Laufe der Zeit mehr und mehr hinter dem Kult der Penaten, der häuslichen Götter überhaupt, zurück. Im Staatskult aber bleibt Vesta

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167; Wissowa a. a. O., S. 144. Grimm, D. Myth. 4. Aufl., S. 508. Festus, ed. O. Müller, S. 106; Plutarch, Numa 9.
[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167; Wissowa a. a. O., S. 143. 144.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 168. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 172. 173.

in ihrer hervorragenden Stellung als Hauptvertreterin der altrömischen Religion bis zum Untergang des Heidentums bestehen [1]. Die Vesta des Staatsherdes hielt sich bis zuletzt als ein ehrwürdiges Wahrzeichen des alten Rom.

Je auffallender sich die griechisch-römische Hestia-Vesta von dem männlichen Hausfeuergotte bei den Indern und Iraniern abhebt, um so interessanter erscheint eine Nachricht des Herodot über die Skythen, welche wir als die nächsten Verwandten der asiatischen Arier kennen und welche man auf Grund sprachlicher Übereinstimmungen geradezu zu den Iraniern rechnen zu dürfen glaubt. Diese bemerkenswerte Nachricht des Herodot besteht nun darin, daß nach seinen Angaben die Skythen mehr als alle anderen Götter gerade die Histie-Hestia verehrt haben sollen, also eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers, und zwar unter dem Namen Tabiti [2]. Einen männlichen Feuergott erwähnt er nicht daneben.

Ist diese so bestimmt auftretende Nachricht eines durchaus glaubwürdigen Gewährsmannes aus früher Zeit richtig und wohlbegründet, dann wird man nicht umhin können, eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers bei den Ariern auch über die griechisch-römische Welt hinaus anzunehmen. Wir kommen auf die Frage später zurück. Zunächst gilt es noch, die Verhältnisse bei den Germanen näher ins Auge zu fassen.

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 144.

[2] Herodot IV, 59: *θεοὺς μὲν μούνους τούσδε ἱλάσκονται, Ἱστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία τε καὶ Γῆν, νομίζοντες τὴν Γῆν τοῦ Διὸς εἶναι γυναῖκα . . ὀνομάζεται δὲ Σκυθιστὶ Ἱστίη μὲν Ταβιτί.* — Schrader, Reallex. S. 368, vermutet für *Ταβιτί* etwa *Γαβιτί*, indem er an die altpreußischen Götternamen Polen-gabia, Gabartai, Gabjaukurs erinnert.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER GERMANEN.

Daß die alten Germanen einen männlichen Feuergott verehrten, sagt uns Caesar ganz deutlich in der schon früher erwähnten Stelle seines gallischen Krieges[1]. Er bezeichnet denselben als Vulcanus. Da er ausdrücklich nur von Göttern sichtbarer Naturerscheinungen redet und Vulcanus bei den Römern kein anderes Phänomen als das Feuer vertritt, kann es sich nur um einen Feuergott handeln. Die Germanen des Caesar sind die alten Deutschen. Es muß also bei diesen ein solcher Kult deutlich hervorgetreten sein. Leider ist in dem dürftigen trümmerhaften Material deutscher Mythologie, das wir kennen, ein solcher Gott nicht vorhanden. Nur von Resten eines Feuerkultes können wir reden, der sich bis in die Gegenwart hinein erhalten hat. Wir wollen dieselben später ins Auge fassen und uns zunächst den skandinavischen Germanen zuwenden. Denn in der so viel

---

[1] Caesar, de bello Gallico VI, 21: deorum numero eos solos ducunt quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam; reliquos ne fama quidem acceperunt. — Nach dem ganzen Zusammenhang kann dieser germanische Vulcanus nur der Feuergott sein. Es ist auffallend, daß Schrader, der die Stelle in seinem Reallexikon S. 669 anführt, ebendort S. 674 den Germanen einen Feuergott ebenso abspricht wie eine Göttin des Herdfeuers. Es finden sich — sagt er — „im Germanischen zwar zahlreiche heilige Feuer, aber keine Ansätze zur Bildung eines Feuergottes oder einer Göttin des Herdfeuers." Nur das Letztere ist zuzugeben. Den germanischen Feuergott aber bezeugt uns Caesar, und in Skandinavien ist er uns erhalten.

reicheren Götterwelt der Skandinavier tritt uns eine scharf umrissene Göttergestalt entgegen, in der sich unzweifelhaft deutlich ein alter Feuergott erkennen läßt. So durchaus originell, durchaus skandinavisch die Gestalt des Loki unzweifelhaft ist, sie berührt sich doch in merkwürdigster Weise in einer ganzen Reihe wichtiger und interessanter Punkte sowohl mit Agni, wie auch mit Apollon, mit Prometheus und mit Vulcanus, so daß wir den nordischen Feuergott deutlich als eine eigentümlich entwickelte Parallelgestalt der genannten arischen Götter erkennen. Wie das Wesen und die Stellung dieses Gottes, sein Verhältnis zu den Verwandten näher zu charakterisieren, wie sein Ursprung und seine Entwicklung zu denken ist, kann sich uns erst aus der vergleichenden Untersuchung ergeben.

Daß der altnordische Loki in der Tat als ein alter Feuergott oder — wenn man lieber will — Feuerdämon zu fassen und nur unter dieser Voraussetzung ganz und wirklich zu verstehen ist, scheint mir kaum einem Zweifel zu unterliegen. Es ist dies auch seit jeher von den meisten Forschern anerkannt worden, doch soll nicht verhehlt werden, daß sich auch andersartige Auffassungen und Deutungen geltend zu machen gesucht haben, zum Teil von sehr urteilsfähiger Seite. Im Wesen und Mythus dieses Gottes findet sich gewiß viel Dunkles und Rätselhaftes, viel Irrationales, was die Möglichkeit sehr verschiedenartiger Deutung in sich birgt. Gerade das Dunkle und Irrationale zeugt aber auch in diesem Falle für das Alter der Göttergestalt und ist uns darum besonders wertvoll, ähnlich wie früher bei Apollon. Die seltsamsten Mythen von Loki erklären sich gerade durch die Feuernatur des Gottes am besten, wie die Vergleichung uns zeigen wird, — und eben dieselbe Natur offenbart sich an ihm in den einfachen, ja primitiven Anschauungen und Redensarten, die das Volk im Norden noch heute mit Loki verbindet, die noch heute dort im Volksmunde lebendig sind. Daß das Feuer dem Wesen dieses Gottes zugrunde liegt, ist daher wohl unzweifelhaft.

Mit Recht bekämpfte schon Simrock s. Z. die Ansicht von Weinhold, welcher den Loki zu einem Wassergott machen

wollte[1]. Ohne Zweifel hat Loki auch zum Element des Wassers deutliche Beziehungen, aber nicht mehr und nicht minder als dies auch bei Agni und bei Apollon der Fall ist, den Feuergöttern, die aus dem Wasser, d. h. dem Wolkenwasser stammen und in das Wasser fahren, aus ihm wieder heraus kommen. Und wenn Loki das Schiff steuert, auf welchem Muspels Söhne, die Flammen, bei der großen Weltkatastrophe über die See heran gesegelt kommen, dann geschieht auch das gerade aus dem Grunde, weil er Feuergott ist[2]. Mit Recht bekämpft auch in neuerer Zeit R. Much die in diesem Punkte ganz unzulängliche und jedenfalls irrige Ansicht von Mogk, der auf Grund einer durchaus fraglichen Etymologie Loki als den „Schließer", den „Endiger", den alles abschließenden Gott erklärt und in ihm eine abstrakte Bildung späterer Zeit erkennen will. Sehr richtig sagt Much in seiner schönen Untersuchung über den germanischen Himmelsgott: „Irgend einen wesentlichen Zug an Loki, der sich nicht leicht unmittelbar oder mittelbar aus seiner Feuernatur verstehen ließe, finde ich nicht"[3]. — Er ist in der Tat auch nicht zu finden, und man darf sich fast wundern, wie es möglich war, dies jemals zu verkennen, wenn nicht die früher erwähnten dunklen und irrationalen Züge im Wesen des Gottes dies doch erklärlich erscheinen ließen.

Wir gehen von jenen merkwürdigen volkstümlichen Anschau-

---

[1] Vgl. Simrock, Deutsche Mythol. S. 117. 119. 133 ff. 346.

[2] Vgl. Simrock a. a. O., S. 143.

[3] R. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 57. Man vergleiche dort auch S. 58 und die ganze Auseinandersetzung über Loki, namentlich von S. 52 an. Bezüglich der Etymologie von Loki als „Schließer, Endiger" sagt Much S. 57 richtig, daß dieselbe jedenfalls viel zu abstrakt sei, als daß sie den ursprünglichen Sinn des Namens treffen könnte. Diese Bedeutung wäre auch keineswegs für das Wesen Lokis wirklich charakteristisch und zutreffend. Much vermutet Zusammenhang des Namens Loki mit logi „die Flamme" und dem Feuerdämon Loge. Das ist möglich, wenn Loki nach der germanischen Lautverschiebung aus dem Keltischen entlehnt wäre. Das Lautverhältnis wäre dann das gleiche wie in got. reiks zu altnord. Rígr. Vielleicht hat Much recht, doch sehen wir wegen der Unsicherheit der Etymologie von Loki bei der Feststellung seines Wesens besser von einer solchen ganz ab.

ungen, Redensarten und Bräuchen aus, welche noch bis in die neuere Zeit hinein in verschiedenen Gegenden Skandinaviens, in Norwegen, Schweden und Island fortleben und uns deutlich zeigen, welche elementare Vorstellung das skandinavische Volk mit dem Namen Loki oder Lokje verbindet. Schon Jakob Grimm und dann Felix Liebrecht haben uns solche aus nordischen Quellen mitgeteilt. Sie finden sich auch in Golthers Handbuch der germanischen Mythologie ansprechend zusammengestellt.

In Norwegen pflegt man den sog. „Pelz" von abgekochter süßer Milch in das Feuer zu werfen, ja es heißt sogar, man solle das tun. In Telemarken geschieht das auch, und zwar damit „Lokje" diese Haut bekomme. Es liegt hier, wie schon Liebrecht bemerkt hat, offenbar ein Feueropfer vor, und das Feuer wird als „Lokje" bezeichnet[1]!

Wenn das Feuer stark knistert, sagt man in Norwegen: Lokje prügelt seine Kinder[2]! Die zum Feueranzünden verwendeten Späne heißen auf Island Lokis Späne (Loka spoenir)[3]. Kinder, welche einen Zahn verlieren, werfen denselben in Småland, also in Schweden, in das Feuer mit den Worten: Loki, gieb mir einen Beinzahn, hier hast du einen Goldzahn[4]!

In allen diesen Fällen sieht man deutlich, daß das Volk mit „Loki" oder „Lokje" das Feuer bezeichnet. Dasselbe gilt wenigstens zum Teil auch in dem folgenden Falle. Wenn ein Brand oder Hitze die Wiesen versengte, soll auf Island die Redensart üblich gewesen sein: Loki fährt über die Äcker[5]! Bei einem „Brande" würde es sich wieder um das Feuer handeln, bei der „Hitze" aber um die Sonne und deren Glut. Die merkwürdige Beziehung

---

[1] Vgl. Felix Liebrecht in seinem schönen Buche „Zur Volkskunde", S. 331.

[2] Vgl. Liebrecht a. a. O., S. 328; Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 201; Golther, Handbuch der german. Mythologie, S. 409. Eine offenbar jüngere, abgeschwächte, resp. modernisierte Form der Redensart lautet nach Liebrecht: Die Hexen prügeln ihre Kinder, a. a. O., S. 328.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200; Golther a. a. O., S. 409.

[4] Vgl. Golther a. a. O., S. 409.

[5] Loki fer yfir akra. Grimm a. a. O., S. 200; Golther a. a. O., S. 409.

Lokis zum Sonnenfeuer werden wir bald noch aus anderen nordischen Redensarten kennen lernen und näher beleuchten.

Das skandinavische Volk sieht offenbar nach den angeführten Zeugnissen auch heute noch in dem Feuer ein dämonisches Wesen, das gefüttert werden muß, das gewisse Gaben zu verleihen im Stande ist, das Kinder hat und sie gelegentlich prügelt, — und es nennt dieses elementarisch-dämonische Wesen Loki oder Lokje! Diese einfache, elementare Anschauung ist aller Wahrscheinlichkeit nach älter als die mythischen Erzählungen der Edda und aller nordischen Sagenbücher. Sie ist eine jener Urzellen der Mythologie im Denken des Volkes der Gegenwart, auf welche zuerst W. Schwartz so energisch aufmerksam gemacht hat. Es liegt hier ein lebendiges Beispiel dafür vor, mit welcher Zähigkeit sich oft solche ganz elementare, mythologische Anschauungen bis auf den heutigen Tag im Volke erhalten haben.

Wenn wir nun Charakter und Wesen des Loki, wie ihn uns die Edda und verwandte Quellen schildern, näher ins Auge fassen und mit denen des Agni und des Apollon vergleichen, dann scheint zunächst ein fast unüberbrückbarer Abstand vorzuliegen, — eine Verschiedenheit, die nicht zum Vergleichen einlädt, sondern weit eher davon abschrecken könnte. Es fällt vor allen Dingen in die Augen, wie stark in dem germanischen Gotte die schädlichen, gefährlichen, verderbenbringenden Seiten gegenüber den freundlichen und segnenden hervortreten. Loki ist schließlich geradezu zu einem bösen, tückischen, schrecklichen Gotte geworden, während Agni und Apollon doch ganz vorwiegend gute, reine, ja heilige Götter sind, wenn ihnen auch das dem feurigen Element innewohnende Furchtbare und Gefahrdrohende keineswegs ganz mangelt. Der germanische Gott aber hat sich fast ausschließlich nach dieser Richtung, ins Arge hinein, entwickelt. Man könnte eher geneigt sein, Loki mit dem römischen Vulcanus zu vergleichen, der im Kult jedenfalls auch mehr mit der furchtbaren, gefahrdrohenden Seite seines Wesens hervortritt. Doch dem römischen Feuergotte mangelt durchaus jenes Element der Arglist und Tücke, der bewußten Bosheit und Feindseligkeit, der Lüge und des Betruges, wodurch die Gestalt des Loki so ab-

stoßend wirkt, und darum hat auch hier der Vergleich von vornherein nichts recht Überzeugendes.

Ehe wir daran gehen, den eigentümlichen Charakter des Loki, seine Entwicklung ins Arge und Böse hinein, genetisch zu erklären, wird es notwendig sein, das soeben Gesagte in gewisser Weise einzuschränken.

Es mangelt nicht an Anzeichen dafür, daß Loki ursprünglich nicht in dem Grade wie späterhin ein arger, böser Gott war. So darf schon der Umstand nicht übersehen oder gering geschätzt werden, daß Loki doch immerhin noch einer der Asengötter, also der eigentlich guten und heiligen Götter ist, nicht etwa zu den Feinden derselben, den Riesen und bösen Unholden gehört. Wir sehen in mancher älteren Mythe den Loki noch durchweg als einen guten Gott und ganz im Interesse der anderen guten Götter wirken. So insbesondere in der berühmten Sage von Thôrrs Heimholung seines Hammers aus Jötunheim. Da müht sich Loki ehrlich ab, das gute Werk zu Stande zu bringen. Er fliegt als Kundschafter aus und erspäht, wohin der Hammer gekommen. Er begleitet als Magd verkleidet den Thôrr in die Riesenwelt, und als dort Gefahr der Entdeckung droht, weiß er mit klugem Wort dieselbe abzuwenden, so daß endlich der Plan glücklich gelingt. Überhaupt tritt seine Klugheit oft hervor, wenn sie auch meist sich als List und Schlauheit offenbart. Er ist ein kluger und schöner Gott. Mit dem eddischen Göttervater und Himmelsgott Odhin hat er einst in innigster Freundschaft gestanden. Sie haben, nach altgermanischer Sitte, einst unter grünem Rasen ihr Blut gemischt und sich zugeschworen, nie zu zechen, wenn nicht auch dem anderen das Bier munde. Daran erinnert Loki den Odhin, als die Götterschar, zum Gelage in Aegirs Halle versammelt, ihm den Zutritt wehren will[1].

> Gedenkst du, Odhin, daß in der Urzeit
> Wir beide das Blut gemischt?
> Nimmer des Biers zu genießen schwurst du,
> Man böte denn beiden es dar.

[1] Vgl. E. Mogk, Germanische Mythologie, S. 120; W. Golther a. a. O., S. 412; Lokasenna 9.

Man sieht, Lokis Verhältnis zu den Asen ist einst ein ganz anderes und besseres gewesen. Auch erlangt er wirklich so den Einlaß und rächt sich nun für die Kränkung durch boshaften Spott.

Bemerkenswert für die Stellung Lokis unter den nordischen Göttern ist ohne Zweifel auch der Umstand, daß er wiederholt mit Odhin und Hoenir im Dreiverein an der Schöpfung, speziell an der Menschenschöpfung beteiligt erscheint. Statt Loki tritt an einer wichtigen und schönen Stelle der Edda in gleicher Eigenschaft Lódhur auf, der nach einstimmigem Urteil der Germanisten sich zweifellos mit Loki deckt und nur eine Hypostase dieses Gottes darstellen dürfte. Grimm faßte ihn als die lodernde Flamme, jetzt wird er meist mit dem indischen Vṛitra, dem Dämon der Dürre und glühenden Sommerhitze, zusammengebracht. Die erwähnte Stelle über die Menschenschöpfung findet sich in der tiefsinnigen Völuspa (18) und lautet verdeutscht:

> Seele gab Odhin, Hoenir gab Sinn,
> Blut gab Lódhur und blühende Farbe[1].

Es ist kein schlimmes Erbe, das den Menschen damit zuteil geworden. Dem Loki verdanken sie nach altnordischem Schöpfungsmythus, wie Mogk[2] sagt, „Beweglichkeit, Gebärde und frisches, gesundes Aussehen, Eigenschaften, die die Dichter an Loki hervorheben". Ein Demiurg dieser Art, mit dem hehren Himmelsgotte zusammenwirkend, mit ihm blutbrüderlich vereint, kann doch gewiß kein böser Gott sein.

Und dennoch erscheint Loki als solcher! Wir werden aber wohl mit Sicherheit behaupten dürfen, daß er nicht durchaus und nicht von vornherein ein böser Gott gewesen, daß er dies vielmehr erst im Laufe der Zeit mehr und mehr geworden sei.

Der bekannte norwegische Forscher Sophus Bugge[3], der in weitestem Umfang eine Beeinflussung der altnordischen Mythologie

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200; Mogk a. a. O., S. 120; Simrock a. a. O., S. 32. 132. 113. [2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 120.

[3] Vgl. Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen (deutsche Übersetzung von O. Brenner), München 1889: S. 73 ff. und öfters.

durch christliche Ideen und Vorstellungen annimmt, hat die Vermutung ausgesprochen und in geistreicher Weise zu begründen versucht, die Gestalt des Loki sei aus dem jüdisch-christlichen Lucifer hervorgegangen und auch der Name entspräche dem ersten Teile dieses Teufelsnamens. Diese Ansicht läßt sich in solcher Form gewiß nicht aufrecht erhalten. Loki ist ohne Zweifel eine echte altnordische Gottheit. Aber denkbar wäre es wohl und vielleicht sogar wahrscheinlich, daß die Gestalt des Lucifer den Loki in seiner späteren Entwicklung mit beeinflußt hätte und daß wir die immer entschiedener sich ausprägende Neigung zum Bösen bei diesem Gotte zum Teil wenigstens dem erwähnten Einfluß zuzuschreiben haben. Eine solche Beeinflussung tritt vielleicht auch in einigen der den Loki betreffenden volkstümlichen Anschauungen und Redewendungen zu Tage. Loka daun, d. h. „Lokis Geruch" ist der Schwefeldampf, resp. der feurige, Schwefel dunstende Irrwisch [1], und Golther hat wohl recht, wenn er bemerkt, daß dies stark an Lucifer gemahne. Ähnlicher Einfluß liegt vielleicht vor, wenn in Nordjütland ein dem Vieh schädliches Unkraut „Lokis Hafer" heißt, wie ja auch der Teufel Unkraut säet; oder wenn in Dänemark „auf Lokis Abenteuer hören" so viel heißt wie „auf Lügen acht geben". Doch könnte das letzte sich auch aus dem listigen und verschlagenen Charakter des Loki allein erklären, der, wie wir bald sehen werden, einer ganz anderen Wurzel entstammt und keineswegs von dem biblischen Vater der Lüge abgeleitet zu werden braucht. Wenn man von Vögeln, die sich mausern, sagt: sie gehen unter Lokis Egge, so ist das originell und nicht unmittelbar aus Lokis Wesen zu verstehen, es läßt sich aber ebenso wenig durch Zurückführung auf Lucifer erklären [2].

Das letztere gilt in noch höherem Grade von einer Reihe anderer volkstümlicher Anschauungen und Redewendungen, durch welche wir vielmehr an das tiefe und allumfassende Wesen Agnis und Apollons erinnert werden.

Bei Agni wie bei Apollon sahen wir den Feuergott auch mit

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200; Golther a. a. O., S. 409.

[2] Für alle diese Redensarten vgl. Grimm a. a. O., S. 200, 201; Golther a. a. O., S. 409.

der Sonne in Beziehung gesetzt. Der Inder sieht in der Sonne einen himmlischen Agni und der griechische Apollon ist im Laufe der Zeit geradezu auch Sonnengott geworden, den Helios in seiner Funktion beeinträchtigend. Daß Ansätze zu einer ähnlichen Entwicklung des Feuergottes auch den Germanen nicht fehlen, daß eine ähnliche Anschauung von ihm, die auch in der Sonne und ihrer Glut den Feuergott und sein Wesen wieder erkennt, den Germanen nicht völlig fremd ist, darf man wohl aus einigen jener merkwürdigen volksmäßigen Redewendungen schließen.

Wir haben bereits der auf Island gebräuchlichen Redensart gedacht „Loki fährt über die Äcker", wenn ein Brand oder Hitze die Wiesen versengte. Die Sommerhitze wird also in diesem Falle ebenso wie ein Brand als „Loki" bezeichnet, — und das ist begreiflich genug bei der tatsächlichen Wesensverwandtschaft in der verheerenden, brennenden, sengenden Wirkung. Es soll aber auch „Lokis Brand" — Lokabrenna — auf Island ein Name des Hundssterns, des Sirius, sein, der bekanntlich als Repräsentant der glühendsten Sommersonnenhitze gilt. Man sagt auch in Dänemark „Loki trinkt Wasser" — Locke dricker vand — von der heißen, Wasser ziehenden Sonne. Und von Dünsten, die in der Sonnenhitze auf der Erde schweben, sagt man, sehr originell, ebenfalls in Dänemark: „Loki treibt heute seine Geißen aus". In allen diesen Fällen wird also das glühende, heiße Sonnenfeuer als „Loki" oder „Locke" bezeichnet[1].

So merkwürdig und interessant nun auch diese volkstümlichen Anschauungen und Redewendungen sind, die uns Loki als das Feuer auf Erden, zugleich identifiziert mit dem Sonnenfeuer, kennen lehren, es geht aus denselben doch nur eine ganz elementare Übereinstimmung im Grundwesen und Kern der Gestalt des nordischen Gottes mit Agni und Apollon hervor. Ganz andersartig und noch merkwürdiger, jene Göttergestalten in ihrem Ursprung, ihrem Tun und ihrem Schicksal verbindend, ist das Zeugnis der seltsamen, irrationalen Mythen, die wir von Agni und Apollon bereits kennen und die uns in unverkennbar ähn-

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200, 201; Golther a. a. O., S. 409.

lichen Zügen nun auch bei Loki entgegentreten. Für das Alter der nordischen Göttergestalt sind sie, gerade ihres irrationalen Charakters wegen, an sich schon beweisend, die angedeutete Übereinstimmung muß es uns aber wahrscheinlich machen, daß sie aus der arischen Urzeit herstammen.

Was den Ursprungsmythus anbetrifft, so sind freilich die Griechen und die Inder mit ihren Geschichten von der Geburt des Apollon und Agni sehr viel reicher als die Skandinavier. Was diese von Lokis Abstammung zu berichten wissen, erscheint demgegenüber dürftig und mager. Dennoch halte ich es für sehr bedeutsam. Loki gilt als Sohn der Laufey, d. h. der „Laub-Insel", wie der Name deutlich besagt[1]. Damit erinnert er aber in merkwürdigster Weise an Agni wie auch an Apollon. Agni stammt von der Wolkeninsel her, Apollon vom Felseneiland Delos, Loki wird von der Laubinsel geboren. Ohne Zweifel ist die Wolkeninsel, aus der das Blitzfeuer herausfährt, das Älteste. Bei den Griechen ist daraus, wie wir schon sahen, die im Ozean schwimmende Insel Delos geworden, bei den Germanen ein mythisches Weib namens „Laubinsel". Inselgeborene, Inselsöhne sind diese Feuergötter alle drei.

Als Vater des Loki wird der Riese Fárbauti genannt, der „gefährlich Schlagende", wie sein Name zu besagen scheint. Man hat ihn auf den Sturmwind gedeutet, doch scheint mir für diesen das gefährliche Schlagen nicht eigentlich das Charakteristische. Näher liegt es gewiß an den gewaltigen Schläger da droben, — den Perun, wie die Slaven ihn nennen, — zu denken, — den gefährlich im Gewitter schlagenden und treffenden Himmelsgott, den Himmelsgott in seiner Eigenschaft als Gewitterer. Der allein paßt auch zu dem aus der Wolkeninsel fahrenden Blitzfeuer. Fárbauti wäre also wohl als verdunkelte Hypostase des gewitternden Himmelsgottes zu fassen. Allein es ist sehr zu beachten, daß Loki in den altnordischen Quellen niemals „Sohn des Fárbauti" genannt wird, sondern stets nach der Mutter „Sohn der Laubinsel", Laufeyjar sonr! Dies ist augenscheinlich die vor-

[1] Vgl. E. Mogk a. a. O., S. 118; Golther a. a. O., S. 409.

herrschende, die gangbare Vorstellung von seiner Herkunft — der Inselsohn! Jakob Grimm will diese konstante Bezeichnung des Loki nach der Mutter, als Laufeyjar sonr, unter Nichtberücksichtigung des Vaters, durch die Alliteration der altnordischen Poesie erklären, für welche gerade diese Verbindung willkommen sein mußte. Allein er versäumte auch nicht zu bemerken, daß dieselbe Bezeichnung in der Prosa ebenfalls fortlebt und umgeformt oder verstümmelt auch in späteren Volksliedern vorhält[1]. Sie war augenscheinlich zur festen Formel geworden. Ich möchte vermuten, daß die Vorstellung von Loki als dem Inselsohne die ursprünglich gegebene war und daß nur vielleicht die nähere Charakterisierung der Insel gerade als „Laubinsel" in dem Bedürfnis der alliterierenden Poesie begründet gewesen sein möchte.

Übrigens wird als Lokis Mutter auch Nál genannt, — eine noch nicht ganz aufgeklärte Bezeichnung. Nál bedeutet „Nadel" oder auch „die schmale, schmiegsame". Man deutet den Namen jetzt meist auf die Nadeln des Nadelwaldes, doch scheint mir damit das Rätsel nicht gelöst zu sein. Bei dem Nadelwald an die Geburt des Feuers aus dem Holze zu denken, dürfte wohl zu kühn sein, zumal der Name ja wohl Nadel, aber nicht Nadelwald bedeutet[2]. Höchst merkwürdig ist hier aber wiederum ein übereinstimmender Zug beim indischen Agni. Gerade der Agni, welcher in einer merkwürdigen dramatischen Trilogie des Rigveda redend und handelnd auftritt, der Agni, der in die Eihaut gehüllt ins Wasser fährt und wie ein Neugeborener wieder daraus herauskommt, trägt nach der Tradition den Beinamen Sâucîka, von sûcî „die Nadel". Wir haben hier also einen „Agni Nadelsohn", der dem „Loki Nadelsohn" auf das Merkwürdigste entspricht, wenn wir auch die Natur dieser „Nadel" nicht mit Sicherheit

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 204.

[2] Golther (a. a. O., S. 409) gibt folgende Deutung: „Die Namen von Lokis Eltern, Fárbauti, der gefährlich Schlagende, d. i. der Sturmwind, und Nál, Nadel am Nadelbaum, oder Laufey, Laubinsel, machen seine Feuernatur deutlich. Der Sturmwind schlägt die flammende Lohe aus dem Gehölz, besagen die Namen von Vater und Mutter in dichterischem Bild." — Doch der Sturmwind im Walde erzeugt noch kein Feuer.

bestimmen können (vgl. mein Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda" S. 187. 220).

Aber noch in einem anderen wichtigen und merkwürdigen, ganz irrationalen Mythus berührt sich Loki in auffallender Weise mit Agni und Apollon. Wie Agni sich in Tiergestalt in das Wasser flüchtet, um den verfolgenden Göttern zu entgehen, wie Apollon als Delphin ins Meer fährt, so wird von Loki erzählt, daß er, von den Göttern verfolgt, sich als Lachs in das Wasser flüchtet! Die Geschichte ist in Kürze die folgende[1]:

Als Loki durch mancherlei Taten, vor allem durch die Anstiftung von Balders Ermordung, die Götter gegen sich aufgebracht hatte, lief er fort und barg sich auf einem Berge und baute sich ein Haus mit vier Türen, so daß er aus demselben nach allen vier Seiten hin sehen konnte. Am Tage verwandelte er sich oftmals in Lachsgestalt, barg sich in dem Wasserfall bei seiner Wohnung, dem Frânangrfors, und dachte bei sich, welches Kunststück die Asen wohl erfinden könnten, ihn in dem Wasserfalle zu fangen. Einst saß er da und flocht Flachsgarn zusammen, wie man seitdem Netze macht. Dabei brannte ein Feuer vor ihm. Da kamen die Asen heran. Loki warf schnell das Netz ins Feuer, sprang auf und stürzte sich in das Wasser. Die Asen sahen in der Asche die Spuren des Netzes und erkannten, daß das ein Kunstgriff sei, um Fische zu fangen. Da machten sie sich solch ein Netz, gingen hin zu dem Flusse und warfen es in den Wasserfall. „Thôrr hielt das eine Ende, das andere die übrigen Asen und nun zogen sie das Netz. Aber Loki schwamm voran und legte sich am Boden zwischen zwei Steine, so daß sie das Netz über ihn hinweg zogen. Doch merkten sie wohl, daß etwas Lebendiges vorhanden sei. Da gingen sie abermals an den Wasserfall und warfen das Netz aus, nachdem sie etwas so Schweres daran gebunden hatten, daß nichts unten durch schlüpfen mochte. Loki fuhr vor dem Netze her und als er sah, daß es nicht weit von der See sei, da sprang er über das ausgespannte Netz und lief zurück in den Sturz. Nun sahen die Asen, wo er

[1] Vgl. Simrock a. a. O., S. 124. 125; Golther a. a. O., S. 421. 422; Mogk a. a. O., S. 122.

geblieben war. Da gingen sie wieder an den Wasserfall und teilten sich in zwei Haufen nach den beiden Ufern des Flusses. Thôrr aber, mitten im Flusse watend, folgte ihnen bis an die See. Loki hatte nun die Wahl, entweder in die See zu laufen, was lebensgefährlich war, oder abermals über das Netz zu springen. Er tat das letzte und sprang schnell über das ausgespannte Netz." Thôrr aber griff nach ihm und bekam ihn zu fassen. So war Loki friedlos gefangen [1].

Dieser Mythus vom germanischen Feuergotte berührt sich mit dem Agni-Mythus näher in dem Punkte, daß ja auch Agni vor den Göttern sich flüchtend, um sich zu verbergen, in Tiergestalt, ins Wasser fährt und sich dort versteckt; mit dem Apollon-Mythus aber wiederum darin, daß er solches gerade in Fischgestalt tut, als Lachs, wie Apollon als Delphin in das Meer fährt.

Die altnordische Mythologie bringt diese Erzählung von der Flucht und Gefangennahme des Loki mit dem Baldermythus in Zusammenhang. Loki hat die Tötung des gutes Gottes Balder verschuldet, und die Götter wollen dafür Rache an ihm nehmen. Darum muß er fliehen, sich zu verbergen suchen. Much ist der Ansicht, daß dieser Zusammenhang zwischen der Tötung Balders und der Flucht und Gefangennahme Lokis ein sekundärer, erst später hergestellter ist [2]. Wir kommen darauf später zurück.

Sehr lehrreich für das Verständnis dieser Fluchtgeschichte und sehr bemerkenswert schon an sich ist eine Parallelsage, nach welcher sich Loki in Robbengestalt flüchtet, als er wegen Raubes des strahlenden Halsbandes Brisingamen verfolgt wird. Ganz treffend und zweifellos richtig bemerkt Much dazu, daß diese Verwandelung Lokis in Robbengestalt nur durch eine Flucht in das Meer veranlaßt sein kann [3]. Es liegen also zwei verwandte Sagen vor, in welchen sich Loki in Gestalt eines Wassertieres ins Wasser flüchtet. Wie Agni als Schwan, als Löwe, als Stier u. dgl. m. ins Wasser fährt und sich dort verbirgt, wie Apollon als Delphin in das Meer fährt, so flüchtet Loki als Lachs

[1] Vgl. Simrock a. a. O. Die Strafe, welche Loki dann zu erleiden hat, werden wir weiter unten besprechen.

[2] Vgl. Much a. a. O., S. 54. [3] Vgl. Much a. a. O., S. 54.

oder als Robbe ins Wasser. Die Übereinstimmung liegt auf der Hand.

In einem entfernteren, aber doch wohl genetischen Zusammenhange mit der zuerst erzählten eddischen Fluchtsage steht wohl auch die Geschichte, welche uns in dem merkwürdigen färöischen Volksliede vom Bauern und Riesen erhalten ist und welche wiederum den Loki in Beziehung zum Wasser zeigt, was fälschlicherweise Weinhold dazu veranlaßt hat, ihn ganz zum Wassergotte zu machen.

Bauer und Riese spielen mit einander. Der Bauer verliert und muß dem Riesen seinen Sohn ausliefern. Aber er lehrt diesen, zuerst Odhin, dann Hoenir, endlich Loki um Schutz anzuflehen. Odhin als der Erntegott birgt den Knaben in Ährengestalt in des Ackers Mitte, aber der Riese macht ihn ausfindig und nun ist es mit Odhins Schutz vorbei. Hoenir birgt ihn an eines Schwanen Hals in Flaumgestalt, doch auch da wird er gefunden. Loki rudert mit dem Knaben auf das Meer hinaus. Er fängt drei Flundern und verbirgt den Knaben in Eigestalt im Rogen eines der Fische, die er dann wieder ins Meer wirft. Der Riese fängt nachher die Fische und spürt den Knaben aus, der aber dann doch durch Lokis List gerettet wird, wobei der Riese sein Leben verliert[1].

Es ist merkwürdig, wie hier der verfolgte Knabe auf Lokis Veranlassung in ähnlicher Weise sich im Wasser versteckt, wie Loki selbst es nach der früher erzählten Sage getan haben soll. Im Rogen der Flunder schwimmt er im Meer, wie Loki als Lachs im Wasserfall. Ein Zusammenhang ist da wohl unzweifelhaft. Der Versteck im Wasser, in Tiergestalt oder im Tierleib, ist offenbar Loki bekannt und vertraut. So verbirgt er denn auch den Knaben, den er retten will, in ähnlicher Weise im Meer.

Sehr merkwürdig und interessant ist es ferner, daß wir bei den Finnen einer Sage begegnen, welche so augenfällig mit der Geschichte von dem in einen Lachs verwandelten, ins Wasser fahrenden Feuergott Loki verwandt ist, daß ein Zusammenhang

[1] Vgl. Simrock, Deutsche Mythologie, S. 130 ff. G. Hüsing, Die iranische Überlieferung, S. 214 ff.

sich kaum wird abweisen lassen. Schon Weinhold hat die Verwandtschaft des finnischen mit dem germanischen Mythus erkannt, und ich halte dieselbe für um so weniger zweifelhaft, als ich noch in einer ganzen Reihe anderer Punkte inzwischen einen näheren Zusammenhang der skandinavischen mit der estnischen, resp. finnischen Sage gefunden zu haben glaube[1].

Die uns hier angehende finnische Sage findet sich in dem Volksepos Kalewala erzählt. Ich gebe sie in der trefflichen knappen Zusammenfassung von Weinhold, die auch Simrock und Much reproduziert haben[2]:

„Louhi, Pohjolas Herrscherin, hat Sonne, Mond und Sterne verzaubert, daß neun Jahre lang schon Nacht in der Welt herrscht. Da steigen Wäinämöinen und Ilmarinen — die mythischen Helden — auf den Himmel, um zu sehen, was die Gestirne verdunkelt, und Ilmarinen schlägt mit seinem Schwerte Feuer. In einer goldenen Wiege, die an Silberriemen hängt, wiegt das Feuer eine Jungfrau. Plötzlich fällt es aus der Wiege und mit Hast fliegt es durch die acht Himmel. Die beiden Götter zimmern sich ein Boot und fahren aus, das Feuer zu suchen. Auf der Newa begegnet ihnen ein Weib, die älteste der Frauen, die ihnen über des Feuers Flucht Kunde gibt. Es fuhr zuerst in Tuuris neues Haus, in Palvonens unbedeckte Wohnung. Da verbrennt es das Kind an der Mutter Brust und die Mutter verbannt es in des Meeres wilde Wogen. Das Wasser braust, es brandet hoch, vom Feuer gepeinigt stürzt es über die Ufer. Da verschlingt ein Barsch das Feuer. Vom Schmerz gepeinigt treibt er umher von Holm zu Holm, von Klippe zu Klippe, bis ein roter Lachs ihn verschlingt. Diesen verschlingt ein Hecht, der ebenfalls in furchtbarer Pein nach Erlösung seufzt. Wäinämöinen rät hierauf, ein Netz zu fertigen, das vom Säen des Leines an in einer Sommernacht vollständig zustande kommt, und auf den dritten Wurf wird

[1] Vgl. meine Arbeit „Germanische Elben und Götter beim Estenvolke" (Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philosoph.-histor. Klasse, Bd. CLIII, Sitzung vom 31. Jan. 1906) S. 61—74.

[2] Weinhold in der Zeitschr. f. deutsches Altertum VII, 19; Simrock a. a. O., S. 134; Much a. a. O., S. 53ff.

der Hecht gefangen. In seinem Magen findet man den Lachs, in diesem den Barsch, in ihm das Knäuel, aus dessen Mitte der Funke springt, der abermals enteilt und sich furchtbar ausbreitet, daß halb Pohjoland, weite Strecken von Savo, Karjala an manchen Seiten verbrennt. Ilmarinen gelingt es durch einen Zauberspruch, endlich das Feuer zu bändigen[1]."

Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß auch in dieser originellen Sage von der Flucht des Feuers sich die altnordische Geschichte von dem Feuergott Loki, der als Lachs ins Wasser fährt und lange verfolgt, endlich gefangen wird, widerspiegelt. Doch ist der finnische Mythus so selbständig und so reich an Besonderheiten, daß ein näheres Eingehen darauf uns hier zu weit führen dürfte, abseits von dem Wege, den wir zu verfolgen haben. Es ist wichtiger, daß wir uns noch einmal zum nordischen Mythus zurück wenden und das Schicksal des Loki nach seiner Gefangennahme durch die Götter ins Auge fassen.

Der nordische Mythus erzählt, wie die Asen den gefangenen Loki in eine Höhle brachten und ihn dort mit starken Banden an drei Felsblöcke fesselten. Über seinem Haupte wurde eine Schlange, ein Giftwurm befestigt, und das Gift des Wurmes träufelt dem gefesselten Gott in das Antlitz. Aber Sigyn, sein Weib, steht neben ihm und hält eine Schale unter die Gifttropfen, dem Gatten die Pein zu lindern. Wenn die Schale voll ist, dann geht sie und gießt das Gift aus. Derweil aber tropft ihm das Gift ins Gesicht. Da windet er sich und sträubt sich dagegen, so gewaltig, daß die Erde erzittert. Das nennt man dann Erdbeben. Dort liegt er in Banden bis zur Götterdämmerung[2].

Diese Erzählung von dem gestraften, gefesselten und gequälten Feuergott Loki hat eine entschiedene Ähnlichkeit mit den Leiden des gefesselten Prometheus, des Feuerbringers und Feuergottes der Griechen. Die Übereinstimmung fällt in die Augen und ist schon oft bemerkt worden. Selbst das Erdbeben findet sich bei

[1] Vgl. die im ganzen übereinstimmende Darstellung in A. Schiefners „Kalewala, das Nationalepos der Finnen", Helsingfors 1852, S. 274—283.

[2] Vgl. Simrock a. a. O., S. 125; Golther a. a. O., S. 422; Mogk a. a. O., S. 122.

Prometheus[1], und Sigyns Beistand erinnert an die Tröstung des Titanen durch die Okeaniden. Die Frage ist nur, ob ein historischer Zusammenhang zwischen den beiden Sagen vorliegt und welcher Art derselbe dann sein dürfte. Was die Griechen von der Strafe des frevlerischen, titanischen Feuerräubers erzählen, das scheint bei den Germanen auf den als böse gedachten Feuergott selbst übertragen. Prüfen wir jedoch den nordischen Sagenkreis näher, dann ergibt sich weit größere Übereinstimmung noch; Prometheus und Loki rücken sich immer näher, der nordische Gott erweist sich gleichfalls als Feuerräuber und Frevler am himmlischen Licht, gleich dem griechischen Titanen. Und diese Erkenntnis hilft uns in überraschender Weise dazu, wichtige und bisher dunkle, auffallende Seiten im Wesen Lokis vollauf zu verstehen.

Vor allem kommt hier die Geschichte vom Raube des strahlenden Halsschmucks Brisingamen in Betracht, den Loki ausführt und den schon Much als ursprünglichen Feuerraub erkannt hat[2]. Brisingamen ist in dem nordischen Mythus ein herrliches Kleinod, das der himmlischen Göttin Freyja gehört. Loki weiß es mit List zu rauben, doch der wachsame Himmelsgott Heimdallr bemerkt den Raub und verfolgt den Frevler. Sie kämpfen miteinander am Singasteine, — beide in Robbengestalt. Offenbar, wie schon früher angedeutet, muß der flüchtende Räuber Loki ursprünglich als Robbe ins Meer gefahren sein. Der Kampf endigt damit, daß Loki das geraubte Kleinod, welches er hinter oder auf einer Meeresklippe verborgen hat, wieder herausgeben muß.

Brisingamen, das geraubte strahlende Kleinod der Göttin Freyja, deutet Müllenhoff auf die Abendröte und findet dann in der Morgenröte den wiedergebrachten Schmuck[3]. Ich glaube, es liegt

---

[1] Schon Grimm weist a. a. O. S. 204 auf *χθὼν σεσάλευται* bei Aeschyl. 1081 hin.

[2] Vgl. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 54. Schon Much erklärt die gemeinsamen Züge zwischen Prometheus und Loki für „recht greifbar"; a. a. O., S. 52. Nicht nur die Strafe, sondern auch die Schuld stimmte aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich überein; S. 53.

[3] Vgl. Golther a. a. O., S. 364.

näher, anzunehmen, daß mit dem Kleinod ursprünglich die Sonne gemeint war. Die Halsbandform ist dem Schmuck wohl später angedichtet worden. Das Wort „men" bedeutet „Halsschmuck" und „Kleinod" überhaupt. Der Schmuck wird einmal „die schöne Meerniere" genannt, womit offenbar ein schönes Stück Bernstein gemeint ist[1]. Als ein großes, schönes, rundes Stück gelben Bernsteins, das am Halse der himmlischen Göttin hängt und also ihren Halsschmuck bildet, konnte die Sonne gar wohl gefaßt werden, — das wäre ein passendes Bild. Aber Much lehrt uns, daß das Wort brising im Norwegischen und Altisländischen „Feuer" bedeutet[2]! und wir erinnern uns jetzt auch dessen, daß die Sonnwendfeuer in Norwegen „brising" genannt werden[3]. Das Brisingamen war also eigentlich ein Feuerkleinod und Loki war der Feuerräuber, ein nordischer Prometheus! Das widerspricht aber in keiner Weise der Deutung des Schmuckes auf die Sonne, stimmt vielmehr aufs schönste damit zusammen.

Die Sonne, das himmlische Feuerkleinod, schmückt den Hals der himmlischen Göttin. Loki raubt das Sonnenfeuer, wie Prometheus das Feuer von der Sonne raubt. Der Feuerräuber ist der Sonnenräuber, ob er nun einmal die Sonne ganz stiehlt, oder sie nur um ihr köstliches Gut bestiehlt. Das sind bloß Varianten desselben ursprünglichen Mythus vom Feuerraub, der an der Sonne geübt wird. Und gerade die Bezeichnung der Sonnwendfeuer als „brising" wird jetzt erst ganz verständlich. Grimm meinte bei Besprechung des merkwürdigen Ausdrucks, er könnte von der Flamme auf den Schmuck der Freyja, wie von dem Schmuck auf die Flamme übertragen sein[4]. Ist aber unsere Deutung richtig, dann bedürfen wir der Annahme solch einer Übertragung garnicht. Die Sonnwendfeuer, wie wir schon wissen, stellen das Sonnenfeuer, die Sonne, symbolisch dar. War das Brisingamen, das Brising-Kleinod, die Sonne selbst und bedeutete brising soviel wie Feuer, dann konnte es für die symbolischen Sonnwendfeuer gewiß keinen passenderen Namen geben, denn der Name brising bedeutete zugleich die Sonne und das Feuer!

[1] Vgl. Golther a. a. O., S. 364.
[2] Vgl. Much a. a. O., S. 54.
[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 518.
[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 518.

Der Feuerraub ist, wie schon Much erkannt hat[1], aller Wahrscheinlichkeit nach der ursprüngliche Grund, warum Loki einmal als Lachs, einmal als Robbe ins Wasser fährt, das eine Mal vor den Göttern, das andere Mal vor dem himmlischen Wächter Heimdallr flüchtend. Loki ist Feuergott und Feuerräuber in einer Person, wie das ja auch bei Prometheus der Fall ist, wenn dieser auch nicht in ganz Griechenland als Gott verehrt wird. Loki erinnert auch darin in seinem Wesen sehr an den griechischen Titanen, daß er wie dieser durch große List und Verschlagenheit ausgezeichnet ist. Wir sahen es schon früher, wie diese Eigenschaften bei Prometheus fort und fort hervorgehoben werden, sie treten aber bei Loki in all seinem Tun fast noch mehr hervor. Diebstahl und Raub, Betrug und Lüge, die wir so oft bei den verschiedensten primitiven Völkern gerade den feuerbringenden Wesen zugeschrieben finden, sie sind auch für Loki wie für Prometheus charakteristisch. Ist Loki aber schon so nah an Prometheus herangerückt, dann darf wohl auch daran erinnert werden, daß beide als Menschenbildner auftreten. Im übrigen weichen die beiderseitigen Mythen stark von einander ab, wie ja überhaupt Prometheus und Loki neben auffallenden Übereinstimmungen doch auch große Verschiedenheiten zeigen. Den Menschen des Prometheus gaben aber auch meist andere Götter, gewöhnlich Zeus oder Athene, Seele und Leben[2], wie im nordischen Menschenschöpfungsmythus Odem und Seele von Odhin und Hoenir stammen.

Es muß für den Mythus vom Feuerraub aber doch noch besonders betont werden, daß derselbe bei Loki stark verdunkelt und vergessen, ganz umgewandelt in die Halsbandgeschichte, erst auf dem Wege gelehrter Kombination sich hat aufdecken lassen, während er bei Prometheus klar und deutlich als die wichtigste Tat, die Ursache seines tragischen Schicksals dasteht. Dieser Umstand und alle die sonstigen großen, charakteristischen Verschiedenheiten des Mythus hier und dort lassen es ganz ausgeschlossen erscheinen, daß etwa die Prometheusgeschichte durch

[1] Vgl. Much a. a. O., S. 54.

[2] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 80.

Übertragung in die nordische Götterwelt eingedrungen sein könnte. So leicht das den historischen Bedingungen nach möglich wäre, — ein Reflex der griechischen Feuerraubsage im Norden würde zweifellos ein ganz anderes Gesicht, ein weit leichter erkennbares Gepräge tragen, als die Geschichte vom Raube des himmlischen Halsbandes Brisingamen durch Loki. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß hier ein alter, urverwandter, urarischer Mythus vorliegt, der bei Griechen und Skandinaviern erhalten, bei beiden sich doch ganz eigentümlich und sehr verschieden entwickelt hat.

Der Feuerräuber und Sonnenräuber Loki führt uns aber noch zu einem anderen merkwürdigen Mythus, der das Gepräge höchsten Altertums trägt und mit Lokis Person untrennbar fest verbunden erscheint. Ich meine die Geschichte vom Fenris-Wolf und seinem Verschlingen der Sonne.

Der Fenris-Wolf ist ein mythisches Ungetüm, von dem erzählt wird, daß es den Mond verfolge und zu verschlingen drohe, von dem es aber auch einmal heißt, daß es die Sonne verschlingt[1]. Verwandte Gestalten sind die Wölfe Sköll und Hati, von denen der erstere die Sonne, der zweite den Mond verfolgt. Im Volksglauben der Schweden, Dänen und Norweger lebt heute noch der Sonnenwolf fort, der Solvarg oder Solulv, und die Isländer nennen die Sonnenfinsternis „úlfakreppa", d. h. Wolfesnot[2]. Es ist die bekannte, über die ganze Erde verbreitete Vorstellung, daß bei einer Verfinsterung der großen Himmelslichter furchtbare Ungeheuer, riesige Tiere oder Dämonen diese zu verschlingen drohen, daher in solch einem Falle viele Völker Lärm zu machen pflegen, um das Ungeheuer zurück zu schrecken. Den alten Germanen war es ein Wolf. Der Fenris-Wolf gilt nun als Sohn des Loki und nach Grimm wäre es geradezu Loki selbst in der Wiedergeburt[3]. Der Zusammenhang ist zweifellos richtig, nur die zeitliche Folge wahrscheinlich die umgekehrte. Der sonnenverschlingende Wolf ist wohl der Vorläufer des Sonnen- und Feuerräubers Loki. Es läßt sich oft beobachten, daß Mythen

[1] Vafthrudnismál 47; vgl. Golther a. a. O., S. 524.
[2] Vgl. Golther a. a. O., S. 524, Anm. 3.
[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 202.

und Märlein ursprünglich von bestimmten Tieren erzählt werden, an deren Stelle dann später menschengestaltige Wesen, Heroen und Götter treten. Auch beim Mythus vom Feuerraube findet sich das. Der Tiermythus lebt oft daneben weiter, in verschiedener Form. Bald kann der Gott gelegentlich auch in Tiergestalt erscheinen, oder das Tier ist sein Begleiter, sein naher Verwandter oder sonstwie enger mit ihm verbunden. So mag auf den ganz primitiven, auch heute noch fortlebenden Mythus vom Verschlingen der Sonne durch den Wolf der spätere Mythus von dem menschengestaltig gedachten, heroischen, dämonischen oder göttlichen Sonnenräuber und Feuerräuber gefolgt sein, den wir im Loki-Mythus vor uns haben.

Die Skandinavier haben den sonnenverschlingenden Wolf zum Sohne des Loki gemacht. Das umgekehrte Verhältnis wäre bei einem Asengotte auch nicht wohl möglich gewesen. Die nahe Zusammengehörigkeit beider ist aber deutlich ausgedrückt und Grimm hat wohl ganz das Rechte getroffen, wenn er im Fenris-Wolf geradezu den Loki selbst, nur in einer anderen Form, einer anderen Geburt, wieder erkennen will.

Wir haben nach alledem bei Loki eine eigentümliche Doppelbeziehung festzustellen. Er ist zweifellos ganz elementar das Feuer selbst, resp. ein Feuerdämon, ein Feuergott und berührt sich deutlich mit Agni und Apollon, wie auch mit Vulcanus. Er ist das Feuer, wie es im Ofen brennt, aber man erkennt sein Wesen auch in der Sonnenglut, im Sonnenfeuer wieder, — wie das bei Agni, Apollon, Vulcanus in verschiedenen Abstufungen sich ebenfalls zeigte. Die Mythen von seinem Ursprung und von dem Hineinfahren ins Wasser in Tiergestalt verbinden Loki mit Agni und Apollon. Das starke Hervortreten der gefahrdrohenden verderblichen Seite des feurigen Elementes erinnert wiederum mehr an Vulcanus, obgleich auch diese Seite weder Agni noch Apollon fehlt. Andererseits erweist sich aber Loki deutlich auch als alter Feuerräuber und Sonnenschädiger und berührt sich darin mit dem griechischen Prometheus. Das Arglistige und Betrügerische in seinem Wesen hat offenbar hier seine Wurzel, denn das liegt auch sonst mehr oder minder von Hause aus in der Natur des

mythischen Feuerdiebes. Auch die Strafe des Feuerräubers hat Loki mit Prometheus gemein. Im Hintergrunde aber taucht noch als uralte verwandte Gestalt und als eine Art theriomorpher Vorgänger der die Sonne verfolgende und angreifende, die Sonne verschlingende Wolf auf.

So scheint ganz Widersprechendes in Loki vereinigt: Feuergott und Feuerräuber, Sonnenfeuer und Schädigung oder gar Vernichtung der Sonne. Die Widersprüche sind nicht abzuleugnen, brauchen uns aber in keiner Weise irre zu machen. Sie müssen in einer komplizierten Geschichte der Göttergestalt begründet sein. Es ist ganz analog, wenn auch Prometheus Feuerräuber und Feuergott in einer Person ist, oder wenn bei den Indern Mâtariçvan der Feuerbringer ist, während andererseits auch der Feuergott Agni den Beinamen Mâtariçvan führt, so daß hier Ähnliches im Hintergrunde zu liegen scheint. Die quälende Strafe haftet hier an dem übermütigen Bhṛigu, der ebenfalls Feuerbringer ist, wenn er auch — wohl infolge einer späteren Verschiebung — nicht gerade dafür gestraft wird, sondern für einen anders charakterisierten Übermut gegenüber den Göttern. Wir werden vermuten müssen, daß das feuerbringende Tier, der Wolf oder der Vogel, das die Sonne verfolgende, die Sonne schädigende oder gar verschlingende Ungetüm, die ältesten, primitivsten Vorstellungen sind, die schon der grauesten Vorzeit angehörten. Jünger ist aller Wahrscheinlichkeit nach der menschliche, resp. menschengestaltige, heroische oder göttliche Feuerräuber, der listige und schlaue, verschlagene Feuerdieb, dessen Kühnheit und Klugheit den Menschen aber doch Wertvolleres schenkt und darum verehrungswürdig erscheint. Noch jünger ohne Zweifel ist endlich der große allgemeine Feuergott, dessen Wesen furchtbare, verderbliche und wohltätige, segenbringende Eigenschaften in sich vereinigt und dem Wesen der Sonne verwandt erscheint.

In Loki finden wir Züge all dieser drei Entwicklungsstufen vereint und zusammengeschweißt, und da sind Widersprüche nur zu natürlich. Wunderlich verschlingen sich in denselben Mythen der prometheische Feuerraub und die Sonnenschädigung mit jenem Hineinfahren ins Wasser, das bei Indern und Griechen an den

Gestalten der hohen und heiligen Feuergötter Agni und Apollon haftet. Jene Heiligkeit und priesterliche Würde aber, die Agni und Apollon auszeichnet, hat Loki wohl niemals besessen. Sie hat sich wohl erst nach der Trennung der Arier, bei Indern und Griechen selbständig entwickelt, gleichzeitig — wie man vermuten muß — mit der Entwicklung des Priestertums und Opferwesens, durch diese augenscheinlich bestimmt und beeinflußt. Die elementare Beziehung zum Feuer und sogar etwas von der Ausdehnung seines Wesens auf die Sonne, auch Klugheit und Schönheit hat Loki mit diesen Göttern gemein, zu einem eigentlich edlen, reinen und heiligen Wesen hat er es aber wohl niemals gebracht, wenn er auch mit den höchsten Göttern in nahe Verbindung getreten und einer der Ihren, einer der Asen geworden ist. Es hafteten ihm zu viel Schlacken an aus uralten, rohen Zeiten, und eine spätere Epoche der Mythologie scheint sich daran ergötzt zu haben, gerade diese Züge, die List und Tücke, das Räuberische und Schadenfrohe an ihm in eigenartiger Weise fortzubilden. Als der Intrigant bringt er Aktion und Leben in die Göttergesellschaft hinein.

Noch erübrigt uns ein Überblick über die Reste des Feuerkults in germanischen Landen, doch geht schon aus unseren früheren Darlegungen hervor, daß gerade bei den großen allgemeinen Feuerfesten der Kultus des Feuers von demjenigen der Sonne garnicht sich scheiden läßt, wie schon Jacob Grimm ganz richtig vom Feuer bei den Germanen bemerkte, daß „ein Teil des ihm gewidmeten Kultus in dem der leuchtenden und wärmenden Sonne begriffen sein" möchte[1]. Es fällt auch entschieden auf, daß so gut wie nirgends bei diesen vielfach schon besprochenen Feuerfesten, die von Weihnacht bis Johannis sich hinziehen und ihre Existenz mit großer Zähigkeit behauptet haben und noch behaupten, der Name oder die Person eines Feuergottes hervortritt. Man wird daraus nicht den Schluß ziehen dürfen, daß unsere Vorfahren einen solchen garnicht gekannt haben. Das Zeugnis des Caesar, das Zeugnis der Skandinavier und die deutlichen

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 500.

Beziehungen des Loki zu Agni, Apollon, Prometheus, Vulcanus lassen uns einen solchen vielmehr mit Bestimmtheit voraussetzen. Aber wohl wird man schließen dürfen und müssen, daß es nicht die Verehrung eines solchen Gottes war, in welcher jene großen Feuerfeste ihre Wurzel, ihre Begründung und Veranlassung hatten. Man wird annehmen dürfen, daß diese Feuerfeste weit älter sind als die Ausprägung der Gestalt eines eigentlichen Feuergottes, daß die Anfachung dieser Feuer eine uralte, primitive Zauberhandlung war, eine magisch-kultliche Begehung, die die Sonne kräftigen und fördern sollte und mit der Sonne das Gedeihen der Vegetation, des gesamten Naturlebens. Diese Feuer werden zu mancherlei Gedanken und Phantasien die Anregung gegeben haben, unter ihrem Eindruck wird auch die Idee eines Feuergottes, der der Sonne verwandt und mit ihr eines Wesens ist, entstanden sein; es stammten aber diese Feuer schwerlich von Hause aus zu Ehren eines solchen Gottes, als Ausdruck eines ihm gewidmeten Kults.

Wäre dies letztere der Fall, dann hätte sich ohne Zweifel mit den Feuern auch eine Erinnerung an jenen Gott erhalten. Das ist aber nicht der Fall. Was sich erhalten hat, ist die weit ältere, die uralte primitive Zauberhandlung, die aufs festeste in den Gewohnheiten des Volkes wurzelte und zweifellos für eine Handlung von großer Wichtigkeit galt. Sie durfte nicht versäumt werden, ohne daß großer Schade daraus erfolgt wäre. Daran hielt der Volksglaube mit großer Zähigkeit fest. Die Geschichten von einem Feuerdämon, einem Feuerbringer, einem Feuergott konnten dagegen leicht unter der Herrschaft einer neuen Religion höherer Ordnung vergessen werden und verloren gehen, wie das tatsächlich bei den meisten germanischen Stämmen in christlicher Zeit stattgefunden hat.

Wir haben der Sonnenfeuerfeste schon in so ausreichendem Maße früher gedacht, daß eine Schilderung derselben hier nicht mehr nötig ist. Nur nach e i n e r Seite hin bedürfen unsere früheren Darlegungen noch einer Ergänzung, und zwar bezüglich der Erzeugung jener heilvollen Feuer.

In Deutschland findet sich an vielen Orten die Sitte des sog. Notfeuers, der entsprechende Bräuche auch in England und

Skandinavien gegenüberstehen. Es ist das ein auf feierliche Weise durch Reibung von Holz gewonnenes, neues oder wildes Feuer, dem bedeutsame Wirkungen zugetraut werden und das man namentlich in Anlaß gefährlicher Viehkrankheiten zu erzeugen pflegt, um dann das Vieh über dasselbe hin zu treiben und so zu reinigen, zu heilen. Der Name „Notfeuer" bedeutet nicht etwa das um der Not willen erzeugte Feuer, wie man nach obigem geneigt sein könnte anzunehmen; wahrscheinlich auch nicht das durch Nötigung, durch Zwang, d. h. die Gewalt der Reibung aus dem Holz gelockte Feuer, sondern — von einer ganz anderen Wurzel abgeleitet — einfach das Reibungsfeuer, ähnlich wie die ganz entsprechenden schwedischen Bezeichnungen vrideld und gnideld nichts anderes bezeichnen als das durch Reibung gewonnene Feuer [1].

Die Methoden, das Notfeuer zu erzeugen, sind recht verschiedene, immer aber wird es durch Reibung von Holz gewonnen, entsprechend der eben angegebenen wahrscheinlichen Etymologie des Namens. Man sollte denken, daß durch Stahl und Stein sich ebenso gut ein neues, wildes Feuer beschaffen ließe, wenn schon einmal ein solches, gewissermaßen noch unverbrauchtes, von Menschen nicht benutztes, unmittelbar aus der Natur entspringendes Feuer von dem Volksglauben gefordert wird. Allein das ist nicht der Fall. Das heilvolle Feuer muß durch Holzreibung erzeugt sein, nur dann hat es die erforderliche Kraft und Wirkung [2]. Dieser offenbar auf uralter Tradition beruhende Nimbus, der gerade dem Reibungsfeuer zukommt, spricht, wie mir scheint, deutlich dafür, daß dies die älteste Methode der Feuergewinnung überhaupt ist. Ebendarum ist sie die heiligste und heilbringendste. Und sie steht in ähnlichem Ansehen noch bei vielen anderen Völkern, arischen und nichtarischen.

Eingehend wird das deutsche Notfeuer schon im 17. Jahrhundert von Joh. Reiskius geschildert, aber auch andere ältere und jüngere Quellen belehren uns darüber. Nach Reiskius wird ein Eichenpfahl in die Erde geschlagen, ein Loch durchgebohrt

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 505. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 502. 504.

und darin eine hölzerne Winde so lange gedreht, bis es Feuer gibt. Es kann aber auch eine mit Lumpen umwickelte Welle oder Winde in zwei durchbohrten Pfählen gedreht werden. Nach Kuhn werden in der Mark zwei Pfähle eingegraben und hanfene Stricke so lange um sie herum gezogen, bis Feuer erscheint. Eine neuere Schilderung aus der Gegend von Hildesheim gibt zwei eicherne Pfähle an, die in die Erde gegraben sind und die jeder eine Vertiefung haben, in die ein Querstock paßt. Die mit Hülfe eines Seiles bewirkte energische Drehung dieses Stockes läßt zuletzt das Feuer entspringen. Andere Quellen geben an, daß das Notfeuer durch Drehung eines Wagenrades erzeugt wird. Nach Nicolaus Gryse, im 16. Jahrhundert, wurde das Notfeuer in Mecklenburg zu Johannis aus dem Holze gesägt, und eine Quelle des 17. Jahrhunderts lehrt das wilde Feuer für ein Zauberbad dadurch erzeugen, daß man mit einer Säge vom Holze eines Apfelbaumes, den der Blitz getroffen, so lange auf einer hölzernen Schwelle sägt, bis sie sich entzündet. Auch das schottische, also keltische Notfeuer wird teils durch Drehung eines Rades, teils mit Hülfe von Pfosten erzeugt[1].

In Tirol hat sich die Feuerreibung als ein Spiel der Knaben erhalten. Es wird mit Hülfe einer Schnur ein zugespitztes Holz in der Vertiefung eines anderen Holzes so lange gedreht, bis es Feuer gibt. Das nennt man dort „Hexen braten"[2]. Eben dasselbe kennen auch die Knaben in der Schweiz, nach Toblers Angabe, während nach anderen dabei in Appenzell ein Seil auf einem Holze gerieben wird, bis es Feuer fängt. In der Schweiz heißt das Spiel „de tüfel häla", d. h. „den Teufel entmannen". Kein Zweifel, daß hier das Kinderspiel auf uralten Brauch zurückweist.

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 506 ff. Ich erwähne die schottischen Bräuche in Zusammenhang mit den germanischen, weil wir von einem Feuergott der Kelten nichts wissen und daher den Kelten hier kein besonderer Abschnitt gewidmet werden kann.

[2] Eine nähere Schilderung des Verfahrens habe ich nach mündlichem Bericht eines würdigen tirolischen Schulmannes in den Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien veröffentlicht. Die übrigen Angaben oben entstammen fast alle Grimm a. a. O., S. 502 ff.

Wichtig ist die Angabe bei Reiskius, wie auch in Marburger Untersuchungsakten vom Jahre 1605 und noch neuerdings aus der Gegend von Hildesheim, daß bei der Erzeugung des Notfeuers durchaus zuvor alles Feuer in allen Häusern ausgelöscht sein müsse. Dieselbe Angabe wird für das schottische Notfeuer gemacht. Will die Prozedur nicht gleich gelingen, so wird das in Deutschland wie in Schottland dem zugeschrieben, daß irgend jemand sein Feuer trotz des strengen Gebotes nicht gelöscht habe, und eifrig wird nach dem Schuldigen gesucht. Ist das neue Feuer erzeugt, dann holt sich ein jeder davon einen Brand und zündet damit aufs neue sein Herdfeuer an, ganz ähnlich, wie wir schon von Lemnos solche Austeilung des neuen Feuers vernehmen, welches dorthin aus Delos, aus dem Tempel des Apollon gebracht wurde.

Das Notfeuer wird in Deutschland, wie schon erwähnt, hauptsächlich bei Viehseuchen oder auch um solchen vorzubeugen, erzeugt. Das Vieh wird dann durch das Feuer oder über die Reste desselben getrieben und davon erwartet man die heilsame Wirkung. Ganz dasselbe gilt für das Notfeuer in Schottland. Man legt wohl auch nach Reiskius die gelöschten Brände des Feuers in die Krippe, worin das Vieh gefüttert wird. Einige Ortschaften bereiten das Feuer jährlich, um der Viehseuche vorzubeugen, andere erst bei dem wirklichen Ausbruch [1]. Aber wir hörten auch schon, daß solches Reibungsfeuer zur Bereitung eines Zauberbades erzeugt wurde. Wir hörten früher schon, daß Eccard an einem Pfingstmorgen Pferdehirten Feuer aus Holz reiben und ihren Kohl daran kochen sah, um durch den Genuß desselben das ganze Jahr vom Fieber verschont zu bleiben. Wir hören aus Schweden, daß dort der aufsteigende Rauch des Reibungsfeuers (gnideld) für heilbringend gilt, daß man Obstbäume und Netze damit räuchert. Erstere sollen dadurch fruchtbar werden, die Netze dann viele Fische fangen [2].

Wenn aber das Reibungsfeuer der Knaben in Tirol und in der Schweiz die Hexen braten oder den Teufel entmannen soll, dann

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 504. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 505. 507.

deutet das gewiß auf den uralten Glauben, daß solches Feuer die bösen Dämonen schädige oder vernichte. Wir finden also dem Notfeuer gerade jene Eigenschaften zugeschrieben, die nach unseren früheren Darlegungen dem heiligen Feuer der großen Sonnenfeuerfeste eigen waren, vor allem die Fähigkeit, das Vieh gesund, die Vegetation fruchtbar zu machen, Krankheiten oder böse Dämonen abzuwehren, zu schädigen oder zu vernichten, aber auch sonst noch allerlei heilbringende Zauberkraft.

Nach der Angabe des Nicolaus Gryse müssen wir annehmen, daß das regelmäßige Johannisfeuer in Mecklenburg so erzeugt wurde. Er nennt es nodfüre, d. h. Notfeuer. Für das Osterfeuer, also das Frühlingsfeuer, finden wir keine derartige Angabe, gewiß aber hat Grimm recht, wenn er vermutet, daß auch das Osterfeuer ursprünglich wohl als Notfeuer, d. h. als Reibungsfeuer erzeugt wurde[1]. Mit Recht erinnert er an den lemnischen Brauch, an die Neuerzeugung des Vestafeuers in Rom durch Holzreibung, sowie an die merkwürdige Sitte der Creek-Indianer, einmal im Jahr, beim Erntefest, ein neues reines Feuer durch Holzreibung zu erzeugen, wo dann auch zuvor alle Feuer in den Wohnungen gelöscht, später das neue Feuer in alle Wohnungen verteilt wurde[2].

Wir kennen diese Sitte des Neufeuers jetzt noch bei manchen anderen primitiven Völkern. Sie beruht auf dem Glauben, daß das Feuer, und mit ihm die Sonne, einmal im Jahr erneuert, neu geboren werden müsse. Nur so könne Feuer und Sonne fort und fort frisch, jung und kräftig erhalten werden. Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir annehmen, daß auch bei den Germanen, und bei den Ariern überhaupt, ursprünglich derselbe Glaube und derselbe Brauch lebendig waren, daß sie also einmal im Jahr, sei es nun im Frühlingsanfang oder zu Johannis, das neue Feuer, das sonnensymbolische Feuer durch Reibung aus dem Holz erzeugten und diesem jungen Feuer alle möglichen heilvollen Wirkungen zutrauten. Alle die besprochenen Sitten und Bräuche erklären sich aufs einfachste unter dieser Voraussetzung.

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 500. 521. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 507. 508.

Von diesem, dem sonnensymbolischen Feuer, das zweifellos öffentlich entflammt wurde, das allen gehörte, um das alles Volk sich sammelte, ist natürlich auch hier das Herdfeuer jedes einzelnen Hauses wohl zu unterscheiden, — auch dann, wenn hier ebenfalls die Sitte galt, jedes Hauses Feuer alljährlich neu an diesem allgemeinen Feuer zu zünden, — wie wohl sehr wahrscheinlich sein dürfte, da gerade ein entsprechender Brauch vom Notfeuer Deutschlands und Schottlands berichtet wird.

Einen besonderen Gott oder eine besondere Göttin des häuslichen Herdfeuers kennen wir in Deutschland nicht; und wenn in Skandinavien das Feuer im Ofen als Lokje oder Loki angeredet wird, so ist es wohl deutlich, daß man damit den allgemeinen Feuergott oder Feuerdämon meint, der sich überall in dem feurigen Element offenbart, also auch im Feuer des Ofens oder des häuslichen Herdes. Ganz aus demselben Grunde erschien dem Römer sein Vulcanus auch im häuslichen Herdfeuer, dem Inder sein Agni und — wenn meine Vermutung richtig ist — auch dem Griechen ursprünglich sein Apollon. Ehrungen und gelegentliche Opferspenden, dem Feuer des häuslichen Herdes oder des Ofens dargebracht, sind auch ohne die Annahme einer besonderen Gottheit durchaus das Natürliche und zu Erwartende, und derartiges ist uns denn auch aus Deutschland und anderen germanischen Ländern vielfach bezeugt und hat sich sogar bis in die neueste Zeit hinein erhalten, so daß wir durchaus berechtigt sind von einem primitiven Kultus des häuslichen Feuers zu reden, der gewiß aus uralter Zeit herstammt.

Bei den Germanen wurde einst und wird zum Teil noch die junge Ehefrau, wenn sie das Haus des Gatten zum ersten Mal betritt, dreimal um den Herd herum geführt. Aus norddeutschen Gegenden, wo die Sitte noch lebt, wird ausdrücklich angegeben, daß auf dem Herde ein frisches Feuer brennen müsse [1]. „Auch in dem alten deutschen, namentlich norddeutschen Bauernhause bildete der Herd — wie bei den Römern — den Mittelpunkt, hinter welchem die Frau des Hauses thronte und das Ehebett

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten usw., S. 128.

stand, so daß sie alles übersehen konnte und Tag und Nacht unter Augen hatte. Auf einem solchen Herde brannte das Feuer den ganzen Tag und glimmte selbst die Nacht hindurch. Nur wenn der Hausherr gestorben war, wurde es ausgelöscht[1]."

Sehr interessant und merkwürdig ist eine in Schweden und Norwegen bis in unsere Zeit hinein lebendige Sitte, die uns Grimm schildert und die man „Eldborgs Skål trinken" nennt[2]. Es werden zu Lichtmeß zwei große Lichter aufgestellt. „Jedes Glied des Hauses sitzt der Reihe nach zwischen ihnen nieder und tut aus hölzernem Becher einen Trunk. Nach dem Trinken wird die Schale rückwärts über das Haupt geworfen. Stellt sie sich niederfallend um, so stirbt der Werfende; steht sie recht auf, so bleibt er am Leben. Frühmorgens hat schon die Frau Feuer in dem Backofen gemacht und versammelt nun in einem Halbkreis vor dem Ofenloch ihr Gesinde. Alle biegen die Knie, essen einen Bissen Kuchen und trinken „Eldborgs Skål". Was von Kuchen und Getränk übrig ist, wird in die Flamme geworfen. Unverkennbare Spur heidnischer Feuerverehrung, auf das christliche Fest der Kerzenweihe, welches die meiste Ähnlichkeit damit gewährte, verlegt[3]."

Man wird dieser Beurteilung Grimms gewiß beistimmen. Die Sitte zeigt uns deutlich Feuerverehrung, Feueropfer und damit verbunden ein primitives Orakel. Verehrung und Opfer aber gilt dem häuslichen Feuer. Mit Recht hat auch Grimm schon darauf hingewiesen, daß in deutschen Märchen und Sagen vielfach der Zug begegnet, vor dem Ofen zu knien und ihn anzubeten, — augenscheinlich etwas ganz Ähnliches, seiner ursprünglichen Bedeutung nach, wie das Knien vor dem Ofenloch in Skandinavien beim Eldborgs Skål. „Unglücklich Verfolgte wenden sich zum Ofen und klagen ihr Leid, enthüllen ihm ein Geheimnis, das sie der Welt nicht anvertrauen." Aus dem Kinderspiel führt Grimm den seltsamen Reim an:

> Lieber Ofen, ich bete dich an,
> Hast du eine Frau, hätt' ich einen Mann!

---

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., II, S. 159.

[2] dricka eldborgs skål, Grimm a. a. O., S. 523; eld heißt das Feuer; also etwa „Feuerburgs Wohl trinken".

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 523.

Und aus einem Schauspiel des 17. Jahrhunderts die Wendung: „Komm, wir wollen hingehen und vor den Ofen knien! Vielleicht erhören die Götter unser Gebet[1]."

Diese seltsame, nur in halbverstandenen Resten und Entstellungen erhaltene Ofenverehrung in Deutschland, das Sichflüchten zum Ofen, Knien vor dem Ofen, Anbeten des Ofens deutet ohne Zweifel zurück auf uralten Kult des häuslichen Feuers bei den Germanen[2].

Ein solcher Kult wird uns noch auf andere Weise bezeugt durch das bis in die Gegenwart fortdauernde Füttern des Feuers, das in verschiedenen Gegenden in recht primitiver Form namentlich um die Weihnachtszeit geübt wird und uns an das Feueropfer beim skandinavischen Eldborgs Skål wie auch an das Darbringen der Haut gekochter Milch für Lokje in Telemarken erinnert. Ein solches Zeugnis habe ich mündlich von zuverlässiger Seite aus Deutschböhmen erhalten, aus dem Orte Schwarzthal, Gemeinde Deutsch-

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 523.

[2] Grimm brachte das Wort „Ofen", gotisch auhns, altschwedisch omn, ofn, ogn, neuschwedisch ugn a. a. O. mit ind. agni, lat. ignis, litt. ugnis, slavisch ogonj zusammen, so daß es eig. „Feuer" bedeuten würde. Neuerdings stellt man es vielmehr mit dem indischen ukhā zusammen (vgl. Kluge, Etym. WB. s. v. Ofen); ukhā ist die irdene Feuerschüssel, die bei der Schichtung des Feueraltars, der agnicitì, in Indien eine große Rolle spielt. Das heilige Feuer ruht, vor der Fertigstellung des Altares, in der ukhā und wird in ihr umhergetragen. Zwischen dieser mit Buckeln versehenen indischen Feuerschüssel und dem Dreifuß des Apollon habe ich schon vor Jahren einen Zusammenhang vermutet (vgl. oben S. 504. 505). Es wäre merkwürdig genug, wenn der deutsche „Ofen" damit zusammenhängen und darauf zurückgehen sollte. Nur eine neue Bestärkung unserer Ansichten. Kluge nimmt an, daß die ursprüngliche Bedeutung von Ofen „Topf" gewesen sei und führt zum Beleg das angelsächsische Wort ofnet „kleines Gefäß" an. Unser Ofen wäre also eigentlich als ein Feuertopf, eine Feuerschüssel zu denken. Dieser Ansicht ist auch Otto Schrader, der in s. Reallexikon unter „Ofen" S. 592 bemerkt: „In mehreren Fällen sind uralte Bezeichnungen des Ofens aus alten Wörtern für Topf hervorgegangen. Dies ist der Fall bei got. auhns, ahd. ofan, griech. ἰπνός (uqnós) Backofen: sanskr. ukhā „Kochtopf, Pfanne" und ebenso bei lat. fornus (wornus irisch sornn), fornax, Fornax „Göttin der Backöfen": gemeinslavisch grnŭ, altslav. grŭnŭ, das in den einzelnen Slavinen die Bedeutungen „Herd, Topf, Ofen" aufweist."

Beneschau. Die aus Deutsch-Beneschau gebürtige Mutter meiner Berichterstatterin Rosine Redl pflegte regelmäßig einmal im Jahr, am Abend des 24. Dezember oder auch zu Mittag am 25. Dezember, die Fütterung des Feuers im häuslichen Herde vorzunehmen. Es mußte dann von allem, was man aß, etwas übrig gelassen und dieses dann ins Feuer geworfen werden. Die Mutter tat das stets mit der größten Ehrfurcht, nach dem gemeinsamen Essen. Sie pflegte beim „Füttern" zum Feuer zu sprechen: „Säh, Feuer, da hast auch was von unserm Essen! Nun bleib uns auch wieder 's ganze Jahr treu!" So recht freundlich und liebevoll hat sie das immer gesagt. Und wenn dann das Feuer recht lustig prasselte, dann hat sie sich gefreut und gesagt: „Schaut's nur, wie es ißt!" Diesen Brauch hatte die Mutter von ihrer seligen Mutter gelernt, die das auch stets zu tun pflegte und überhaupt sehr an den alten Bräuchen festhielt.

Meine Berichterstatterin setzte erklärend hinzu, für gewöhnlich habe man bei ihnen dem Feuer darum nichts zu essen geben können, weil alle Überreste von den Speisen immer dem Vieh und anderen Tieren gegeben werden mußten: der Kuh, der Ziege, dem Schwein, der Katze. So konnte es nur ausnahmsweise geschehen und geschah dann mit großer Feierlichkeit. Die meisten Leute, die noch am Alten hielten, hätten das in jener Gegend getan[1].

[1] In meinem Hause, wo Rosine Redl als Haushälterin diente, hielt sie eine besondere Fütterung des Feuers zu Weihnachten nicht für nötig, weil dasselbe „eh genug bekomme". Sie werfe ihm immer ab und zu etwas hin. Hier gab es keine Tiere, die das hätten beanspruchen können. Man pflegte in der Heimat der Redl auch dem Wasser im Brunnen zur gleichen Zeit etwas zu essen zu geben, damit es sich nicht verliere, sondern dem Hause treu bleibe; Nüsse u. dgl. Dinge, die das Wasser nicht verunreinigten. — Ich erfuhr von diesem „Füttern des Feuers", als ich der R. Redl von den Indern erzählte, sie hätten das Feuer verehrt und ihm Schmalz u. dgl. als Nahrung zugeworfen. Sie war sehr erstaunt und sagte, das hätten sie zu Hause ja auch getan. Und nun folgte der Bericht. — Die Redl war übrigens fest davon überzeugt, daß das Feuer, die Sonne, der Wind und andere Naturerscheinungen ein Bewußtsein hätten, sehen, hören, denken, sich ärgern und freundlich sein könnten. Sie war eine gläubige Katholikin und hatte viel gesunden Verstand. Das stärte aber

Das Feuer sollte dadurch, daß man es fütterte und ihm zeigte, man gebe ihm sein Teil von allem Essen redlich ab, freundlich gestimmt und dazu bewogen werden, treu zu bleiben. Unterließ man die Spende, dann galt der Glaube, daß leicht ein Feuerschaden ausbrechen könne, weil das Feuer dann unwillig und ärgerlich werde. Lehrreich zur Illustration dieser Anschauung ist das folgende Geschichtchen. Die Mutter der Redl erzählte, man habe einmal zwei Feuer mit einander reden gehört. Das eine sagte, es bekomme nichts zu essen; das andere dagegen, es bekomme immer von allem etwas ab, was die Hausleute zu essen hätten. Da wäre das erste unzufrieden gewesen und hätte gesagt, es werde ausfahren. Und richtig brach da in dem Jahre ein Feuer aus!

Wir haben hier eine durchaus primitive Vorstellung: das belebt gedachte Feuer, das gefüttert werden muß und im Unterlassungsfalle ärgerlich und gefährlich wird. Es ist in dieser Vorstellung wohl der Elementargedanke treu erhalten, aus dem das Opfer im häuslichen Feuer hauptsächlich entsprungen sein dürfte. Dieselbe Vorstellung liegt, wie wir schon gesehen haben, dem vorherrschenden Kult des römischen Vulcanus zugrunde. Man verehrt ihn, um ihn freundlich zu stimmen, damit er nicht ausbreche und Schaden stifte.

Auch in Tirol pflegte man früher das Feuer zu füttern, wie übrigens auch den Wind und das Wasser, sogar die Erde. Man warf am Weihnachtsabend etwas von den Speisen ins Feuer, — also wie in Deutsch-Böhmen. Im Salzburgischen verfuhr man ähnlich am „Sonnwendtag": Man warf etwas von dem Brei der Mahlzeit ins Feuer. In Kärnten wird, ebenso wie der Wind, auch das Feuer „gefüttert". Der Kärntner Bauer wirft Speck, Schmalz und sonstige Speisen ins Feuer, um sein Haus vor einer Feuersbrunst zu bewahren[1].

Da Kärnten ein ursprünglich slavisches Land ist, kann dies

diese Vorstellungen durchaus nicht. Sie besaß einen ganz naiven, elementaren Glauben an die Belebtheit der Natur, der gewiß wohl im Volke noch weiter verbreitet ist, als wir für gewöhnlich anzunehmen geneigt sind.

[1] Vgl. Wuttke, Volksaberglaube, S. 86. 87; Tylor a. a. O., II, S. 286.

auch auf slavischer Tradition beruhen. Wir erfahren auch sonst Ähnliches von slavischen Stämmen. Bei den Böhmen gilt es als gottlos, ins Feuer zu speien. Es ist auch nicht recht, die Krumen der Mahlzeit wegzuwerfen, denn sie gehören dem Feuer. „Von jedem Gericht soll dem Feuer ein Teil gegeben werden, und wenn etwas überläuft, so darf man nicht schelten, denn es gehört dem Feuer. Nur weil diese Gebräuche jetzt so vernachlässigt werden, brechen so oft verderbliche Feuersbrünste aus [1].“

SLAVEN UND LITAUER.

Von den Slaven erfahren wir auch durch eine ganze Reihe älterer Nachrichten, daß sie das Feuer verehrt und angebetet hätten, nur bieten uns leider die Quellen fast durchweg bloß sehr allgemein gehaltene Angaben. Gerade die Böhmen werden als Feueranbeter geschildert, daneben freilich ebenso auch als Anbeter von Hainen, Bäumen und Steinen. In der dem heiligen Wladimir zugeschriebenen Kirchenordnung wird verboten, zum Feuer zu beten. Das muß also bei den Russen, resp. den von Wladimir beherrschten und christianisierten Slaven üblich gewesen sein. Auch sonst berichten verschiedene Quellen von slavischen Stämmen, daß sie das Feuer verehrt hätten [2]. Das ist durchaus glaubwürdig, nur müssen wir bedauern, daß uns nichts Genaueres davon erzählt wird.

Bei den Litauern wurde nach Hieronymus von Prag ein ewiges heiliges Feuer verehrt, für dessen Erhaltung im Tempel die Priester zu sorgen hatten. Dies Feuer spendete auch, wie wir bereits früher gesehen haben, gewisse Orakel durch den Mund seiner Priester, namentlich über Leben oder Sterben kranker Menschen [3]. Es wurde Ugnis szventa, d. h. „heiliges Feuer“ genannt. Das

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 286, nach Grohmann, Aberglauben aus Böhmen, S. 41.

[2] So z. B. im Слово Христолюбца. Man findet die Nachrichten über die Feuerverehrung der Slaven bei Faminzyn in s. Buche über die Gottheiten der alten Slaven, Bd. I, S. 30. 36. (Ал. С. Фаминцынъ, Божества древнихъ Славянъ, С. Петербургъ 1884, Томъ I); auch einiges bei Tylor a. a. O., II, S. 284.

[3] Vgl. Usener-Solmsen, Götternamen, S. 103.

Wort Ugnis ist mit dem indischen Worte agni und dem lateinischen ignis urverwandt, unterscheidet sich aber von diesen dadurch, daß es weiblichen Geschlechtes ist. Den Litauern ist also das heilige Feuer ein Femininum. Wie weit es persönlich gedacht war, läßt sich schwer ausmachen.

Die litauischen Nadrauer sollen das Feuer noch bis in die neuere Zeit hinein heilig gehalten und angebetet haben. Sie nannten es szventa Ponyke, d. h. die heilige Herrin. Es wurde von den Weibern angerufen, wenn sie abends das Feuer einscharrten, und die Braut pflegte beim Abschied vom Elternhause zu jammern: „Du heiliges Feuerchen, wer wird dich so bewahren?"[1] Hier handelt es sich offenbar um das Feuer des Herdes. Andere Quellen nennen bei den Litauern eine Göttin des Herdfeuers, die Polengabia hieß[2].

Daß die Litauer das Feuer göttlich verehrten, kann darnach wohl nicht bezweifelt werden, und es läßt sich weiter noch sagen, daß sie neben einer offiziell von Priestern gepflegten, orakelspendenden Feuergottheit auch eine Göttin des häuslichen Herdfeuers besaßen, pflegten und anriefen, ähnlich wie die Griechen und Römer neben Apollon und Vulcanus noch ihre Hestia-Vesta verehrten. Allein die Parallele ist leider nur eine ganz allgemeine, und die unmittelbare Identifizierung des offiziellen heiligen Feuers mit großen Feuergöttern der verwandten Völker verbietet sich schon wegen der Verschiedenheit des Geschlechtes.

Noch weniger für die Vergleichung geeignet ist die lettische Feuergottheit, Uggums mâte, die „Feuermutter". Die Letten haben eine ganze Reihe analoger mütterlicher Gottheiten: Die Gartenmutter, Bienenmutter, Grabesmutter, Feldmutter, Viehmutter, Blumenmutter, Erdmutter, Wassermutter, Windmutter, Seelenmutter, Wegemutter[3]. Diesen eigentümlichen „Müttern" der Letten steht nichts Analoges bei den verwandten arischen Völkern, nicht einmal bei den Litauern, den nächsten Verwandten der Letten, gegenüber.

[1] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 98. [2] Usener-Solmsen a. a. O., S. 98.

[3] Daarsa mâte, Bittes mâte, Kapu mâte, Lauka mâte, Lopa mâte, Pukka mâte, Semmes mâte, Udens mâte, Wija mâte, Wella mâte, Zella mâte; vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 106—108.

Dagegen finden wir ganz ähnliche Gestalten bei den Esten, die durch viele Jahrhunderte die Nachbarn der Letten waren und es noch heute sind. Die Esten haben ihre Muru-eit oder Muru-ema die „Rasenmutter", welche Gärten und Höfe schützt, Tūle-ema oder Mam-memm, die „Windmutter" oder „Sturmmutter", Udu-ema die „Nebelmutter", ihre Wee-ema oder Wete-ema, die „Wassermutter", die bei Hochzeiten Opfer empfängt, indem man ihr Geld in den Brunnen wirft, und Tule-ema die „Feuermutter", der man bei derselben Gelegenheit Geld ins Feuer wirft oder auf den Herd legt[1]. Es läge daher nah, die lettischen „Mütter" von diesen estnischen abzuleiten und durch den Einfluß der jahrhundertelangen Nachbarschaft zu erklären, nur fällt es auf, daß diese „Mütter" bei den Letten weit zahlreicher zu sein scheinen, als bei den Esten selbst. Die Ableitung ist darum nicht ausgeschlossen. Die ungemein einfache Art der Bildung konnte bei den Letten weitere Analogiebildungen veranlassen. Doch liegt da ein noch nicht ganz aufgeklärtes Problem vor. Auf jeden Fall werden wir die lettische Feuermutter von der Vergleichung mit den Feuergöttern der anderen arischen Völker fern halten müssen. Sie ist nichts als der Ausdruck, daß auch die Letten im Feuer ein dämonisches Wesen walten sahen, und wahrscheinlich haben wir in ihr eine jüngere Bildung zu erkennen, die nicht in die Urzeit zurückreicht.

Daß übrigens aber auch den Letten das sonnensymbolische Feuer nicht unbekannt war, wissen wir bereits von früher her. Darauf beruhte es ja, daß sie ihrem im Frühling gefeierten Sonnengotte Uhsing „großes Feuer zünden", damit er „die ganze Welt erwärme", wie das Volkslied ebenso naiv als deutlich sagt.

---

[1] Vgl. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten, S. 431—445; Boecler, Der Esten abergläubische Gebräuche usw. (ed. Kreutzwald), S. 33. 35. 146. Kreutzwald meint sogar, daß die meisten heidnischen Gottheiten der Esten weiblichen Geschlechts, und zwar solche „Mütter" gewesen sein möchten (vgl. a. a. O., S. 146. 148). Weitere Beispiele führt er freilich nicht an, doch fällt das Urteil dieses tiefen Kenners des Estenvolkes, der selbst Este war, immerhin ins Gewicht.

FEUERGÖTTER DER URZEIT.

NACH all diesen mehr oder minder reichlichen Zeugnissen über den Feuerkult der verschiedenen arischen Völker in Asien wie in Europa werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß die Arier seit alters, und schon in der Urzeit, das Feuer verehrten, daß sie es sich belebt und als ein höheres, dämonisches oder göttliches Wesen dachten. Darin stimmt alles, was wir von Indern, Iraniern, Griechen, Römern, Germanen, Slaven, Litauern und Skythen wissen, überein. Es läßt sich aber weiter noch deutlich unterscheiden: ein größerer, allgemeiner Feuergott, als der dämonische oder göttliche Vertreter des Feuers schlechthin, und das fromm verehrte häusliche Herdfeuer, die Gottheit dieser besonderen, den Mittelpunkt jedes menschlichen Hauses bildenden, wohltätigen Feuererscheinung. Beide sind uns ausreichend bezeugt, wenn auch in vielfach abweichenden Formen. Die allgemeine Feuergottheit ist fast immer männlich gedacht. So bei Indern, Iraniern, Griechen, Römern, skandinavischen Germanen — als Agni, Âtar, Apollon, Vulcanus, Loki. Nur der litauisch-lettische Stamm macht eine Ausnahme, da das heilige Feuer der Litauer ebenso wie die Feuermutter der Letten weiblichen Geschlechtes sind. Diese Abweichung dürfte wohl sekundärer Natur sein und auf späterer Entwicklung beruhen. Bei den Letten hat vielleicht estnischer Einfluß gewaltet; das litauische heilige Feuer, Ugnis szventa, ist uns aber viel zu wenig bekannt, um ein irgendwie zuverlässiges Urteil zu gestatten.

Anders liegt das Verhältnis bei dem häuslichen Herdfeuer.

Dieses erscheint bald männlich, bald weiblich, als Gott oder als Göttin. Das männlich gefaßte und verehrte Herdfeuer erweist sich deutlich als eine besondere Erscheinungsform des allgemeinen Feuergottes, eine Hypostase desselben, die von anderen Formen dieses Gottes unterschieden wird, ohne daß doch die Einheit zerrissen wäre. So erscheint der indische Agni Gṛihapati deutlich nur als eine Form des großen Gottes Agni, neben anderen Formen desselben Gottes, deutlich unterschieden und dennoch Eins mit ihnen. Ähnlich ist auch der avestische Nmânôpaiti neben dem heiligen Feuer Âtar zu beurteilen. Und auch den skandinavischen Germanen ist Loki Feuergott im allgemeinen und zugleich das Feuer im Hause. Der römische Feuergott Vulcanus erscheint auch in der Flamme des häuslichen Herdes verkörpert — wenigstens in gewissen Sagen — und auch Apollon dürfte ursprünglich die gleiche Eigenschaft besessen haben, wenn ich recht habe, den Apollon Oiketas und Domatites so zu deuten.

Daneben aber erscheint bei mehreren Völkern deutlich eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers, vor allen Dingen bei den Griechen und Römern, aber auch bei Skythen und Litauern. Die griechische Hestia tritt so stark hervor und spielt eine so große Rolle im religiösen Leben des Volkes, daß neben ihr Apollon in der von uns vermuteten analogen Eigenschaft ganz verdunkelt und kaum noch erkennbar ist. Ähnlich hat Vesta als Göttin des häuslichen Herdes den Vulcanus in dieser Eigenschaft ganz verdrängt, so daß er nur noch in alten Sagen sich uns nach dieser Richtung offenbart. Sehr viel weniger wissen wir von den verwandten Gottheiten, der Tabiti (vielleicht Gabiti) bei den Skythen, der Polengabia bei den Litauern.

Dürfen wir aus dieser Reihe eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers für die arische Urzeit erschließen? Die Entscheidung dieser Frage dürfte nicht unwesentlich davon abhängen, wie man das Verhältnis der römischen Vesta zur griechischen Hestia beurteilt. Die Übereinstimmung beider Göttinnen in Namen und Wesen liegt auf der Hand. Es lag nahe, aus dieser Übereinstimmung auf eine vorgriechische und vorrömische, beiden Völkern vor der Trennung schon angehörende Göttin des häus-

lichen Herdfeuers zu schließen, deren Name in jener griechisch-römischen Vorzeit etwa Vestia gelautet haben dürfte. Dies ist auch die Ansicht bedeutender Kenner des klassischen Altertums, wie Preller, Jordan, Wissowa[1] u. a., doch nehmen andere hervorragende Forscher an, daß die römische Vesta schon in früher Zeit von den Westgriechen entlehnt sei. Diese Ansicht, die namentlich von Mommsen vertreten wurde und der sich auch Kretschmer anschließt, wird namentlich durch den Umstand gestützt, daß der Vesta-Kult von Hause aus auf den lateinischen Stamm beschränkt erscheint, nicht allgemein italisch ist[2]. Wenn aber Vesta wirklich von den Griechen her entlehnt sein sollte, dann genügt die skythische Tabiti kaum, um eine urarische Göttin des Herdfeuers zu erweisen, — auch nicht, wenn man die litauische Polengabia hinzu nimmt, denn das weibliche Geschlecht der letzteren ließe sich auch darauf zurückführen, daß das Feuer überhaupt, auch als Appellativum, bei den Litauern weiblich ist. Ugnis ist Femininum, gegenüber ind. agni, lat. ignis; auch gegenüber dem slavischen ogonj — und namentlich das letztere spricht dafür, daß das weibliche Geschlecht des Wortes im Litauischen eine Neuerung ist. Es ist wohl auch zu beachten, daß die griechische Hestia, die jedenfalls in erster Linie für den Beweis in Betracht käme, nichts von jenen irrationalen Elementen an sich hat, die — wie wir bereits gesehen haben — in der Regel auf höheres Altertum hindeuten. Hestia ist, wie Vesta, eine durchaus klare und durchsichtige Personifikation des häuslichen Herdfeuers.

Diese Momente machen es mir wahrscheinlich, daß in der Urzeit das häusliche Herdfeuer nur als eine besondere Erscheinungsform, eine Hypostase des allgemeinen männlichen Feuergottes angesehen und verehrt wurde, daß die weiblichen Gottheiten des Herdfeuers später entwickelt sind und daß namentlich Hestia und Vesta kräftig ausgebildet die älteren Hypostasen des männlichen Gottes verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt haben. Möglich aber ist auch ohne Zweifel, daß die weibliche

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142; Preller a. a. O., II, S. 155.
[2] Vgl. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache, S. 164.

Herdgottheit schon in der Urzeit als Variante neben der männlichen existierte, — ähnlich wie es auch damals schon weibliche Sonnengottheiten neben den männlichen gab. Doch wie dem auch sei, — das eine läßt sich wohl kaum bezweifeln, daß man schon damals einen Feuergott im allgemeinen und das Hausfeuer speziell unterschied, resp. eine Gottheit des letzteren. Das Hausfeuer in seiner ganz besonderen Eigenart, als Herdfeuer und Sammelpunkt der Familie, als Ernährer und Schützer des Hauses, hebt sich so deutlich als etwas Besonderes von anderen Feuererscheinungen ab und wirkt in seiner Art so eigentümlich auf die Empfindung, daß ein frühes Selbständigwerden gerade dieser Hypostase der Feuergottheit wohl sehr begreiflich, ja fast selbstverständlich erscheint.

Was den allgemeinen Feuergott anlangt, so ist es wahrscheinlich, daß schon in der Urzeit seine Wesensverwandtschaft mit der himmlischen Licht- und Wärmeerscheinung der Sonne erkannt und empfunden wurde. Das tritt uns deutlich bei Agni und Apollon entgegen, es läßt sich aber wohl auch bei Vulcanus und auch bei Loki erkennen, bei welch letzterem es sich in charakteristischen Vorstellungen und Redensarten des Volkes offenbart. Es tritt namentlich aber auch in den schon mehrfach besprochenen und weiterhin nochmals zu erwähnenden Kultbräuchen der Sonnen-Feuerfeste hervor. Es scheint, daß man sich den Feuergott als einen besonders klugen, scharfsichtigen Gott dachte, und es ist wahrscheinlich, daß man sich in gewissen Fällen bei ihm Rats erholte auf dem Wege eines primitiven Orakels. Ohne Zweifel aber trat bei diesem Gotte auch die gefährliche, Gefahr drohende und Verderben bringende Seite des feurigen Elementes in mannigfacher Weise hervor. Wir werden aber wohl auch mit Bestimmtheit behaupten dürfen, daß schon in der Urzeit von diesem altarischen Feuergotte einige primitive Mythen erzählt wurden. Insbesondere seine Geburt aus der Insel, der Himmelsinsel, — sowie seine merkwürdige Flucht ins Wasser oder Hineinfahren ins Wasser in Tiergestalt wird man wohl für urarische Mythen halten dürfen. Sie sind uns bei Indern, Griechen und Germanen bezeugt, also bei weit von einander entfernten Völkern, — und zwar in einer Form,

die bei offenbarer Verwandtschaft in jedem Falle doch so eigenartig ist, daß man auch darum schon nicht wohl an Entlehnung denken könnte. Ich halte sie daher für urarisches Erbgut, und wenn sich dieselben Mythen an anderen Punkten der arischen Welt nicht nachweisen lassen, so scheint mir das kein Beweis gegen diese Auffassung. Diese flüchtigen Gebilde einer primitiven Phantasie konnten gar zu leicht verloren gehen, über all den vielen und oft genug gewiß schweren und erschütternden Schicksalen, die diese Völker im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende zu durchleben hatten. Ich möchte es eher für merkwürdig halten, daß sie sich wenigstens bei dreien jener Völker erhalten haben. In anderen Fällen verteilt sich das wiederum anders. Die lettisch-litauischen Stämme z. B., bei denen wir von diesen Feuergottmythen gar nichts vorfinden, haben sich uns bereits neben den Indern als die treuesten Bewahrer eines anderen Mythenkreises erwiesen, — des Mythus von der himmlischen Hochzeit, der Hochzeit der Sonnentochter und ihren wechselnden Beziehungen zu den Gottessöhnen, dem Monde und dem donnernden Himmelsgotte, — während für das Zwillingspaar der Dioskuren neben den Indern die Griechen sich als die treuesten Mythenbewahrer zeigen.

Neben dem Feuergotte steht aber auch der Feuerbringer, der Feuerräuber, der uns nur bei dreien der arischen Völker — wiederum den Indern, Griechen und Germanen — entgegen tritt, dessen Gestalt aber nach dem Zeugnis so vieler primitiver Völker zweifellos uralt ist, in die Urzeiten der Kultur zurückreicht und aller Wahrscheinlichkeit nach älter ist als die Gestalt eines eigentlichen Feuergottes. Auch er ist also den anderen arischen Stämmen verloren gegangen. Der heroische oder dämonische Feuerbringer und Feuerräuber konnte aber auch selbst zum Feuergott emporwachsen, wie uns das Prometheus und Loki zeigen, oder sich wenigstens mit dem Feuergott berühren, wie wir das bei Mātariçvan-Agni sehen. Er konnte der einzige Feuergott bleiben, wie das bei Loki in Skandinavien der Fall ist, es konnte aber auch neben ihm eine höhere und reinere Gottheit des Feuers und des Lichtes emporwachsen, wie in Griechenland, wo neben

Prometheus der größere und reinere Apollon steht. Die alten Mythen vom Feuer, das aus der Wolkeninsel kommt, oder vom Feuer, das ins Wasser fährt, konnten sich an die eine wie an die andere Gestalt anheften. Wir finden sie bei Agni und bei Apollon, aber auch bei Loki, der sonst mehr Verwandtschaft mit dem Prometheus zeigt. Auch von einer Strafe des Feuerraubers scheint schon die Urzeit gefabelt zu haben. Sie tritt bei Prometheus und Loki hervor, sie haftet noch an Bhṛigu fest, obgleich dieser — offenbar infolge einer späteren Abschwächung — nicht mehr als Feuerräuber, sondern nur als Feuerbringer erscheint.

Überblicken wir das ganze Material der Feuergottheiten und Feuermythen bei den Ariern, so läßt es sich in folgende Reihen gliedern:

	Feuergott	Feuerbringer, Feuerräuber	Herdfeuer
Inder:	Agni	Mātariçvan, Bhṛigu	Agni Gṛihapati
Iranier:	Âtar		Nmânôpaiti
Griechen:	Apollon Prometheus, Hephästos	Prometheus	Hestia Ap. Oiketas, Domatites
Römer:	Vulcanus		Vulcanus, Vesta
Germanen:	Loki	Loki	Loki und das Feuer im Volksbrauch
Litauer:	Ugnis szventa		Polengabia
Letten:	Ugguns mâte		
Skythen:			Tabiti (Gabiti)

Den männlichen Feuergott und seine besondere Erscheinung oder Hypostase als Herdfeuer werden wir mit Bestimmtheit der Urzeit zuschreiben dürfen, ebenso die Gestalt des Feuerräubers, die neben ihm stehen, aber auch in ihm aufgehen konnte.

Wir können uns den Feuergott und seine Mythen in der Urzeit nur ziemlich primitiv und in großen Grundzügen festgelegt denken. Diese primitive Grundlage konnte sich mehr oder minder primitiv

erhalten, es konnte aber auch aus ihr unter eigentümlichen und besonders günstigen Bedingungen bei einer höher steigenden Kulturentwicklung eine große und heilige Göttergestalt erwachsen, die den Stempel höherer Kultur trägt, ohne die altererbten Züge verloren zu haben. Das ist vor allem bei Apollon der Fall, der herrlichsten Blüte dieses Mythenkreises, — aber auch bei Agni, dem weisen, priesterlichen Gotte der vedischen Brahmanen.

FEUERKULT DER URZEIT.

WENN wir nun noch vom Kult des Feuers in der arischen Urzeit reden wollen, werden wir die beiden Formen desselben, das Herdfeuer und den allgemeinen Feuergott, gesondert betrachten müssen.

Es ist wahrscheinlich und darf wohl aus den übereinstimmenden Bräuchen verschiedener arischer Völker — der Inder, Griechen, Römer, Germanen und Slaven — geschlossen werden, daß das Herdfeuer schon in der Urzeit nicht nur ehrfurchtsvoll als ein Wesen höherer Art betrachtet und behandelt wurde, sondern auch gewisse einfache Spenden, an Speisen und Getränken, Fett, Milch u. dgl. m., erhielt. Wann und wie oft das geschah, ob täglich oder nur zu bestimmten Zeiten, bei bestimmten Anlässen, ist natürlich nicht möglich festzustellen. Es mag das auch in der Urzeit schon in verschiedenen Gegenden verschieden gewesen sein.

Schon die Erhaltung des häuslichen Herdfeuers, seine Reinhaltung, seine Speisung mit passendem Holze wurde wohl als verehrende, kultliche Handlung empfunden. Das tritt deutlich bei Indern und Iraniern[1], bei Griechen und Römern[2] hervor und darf wohl auch bei den Litauern angenommen werden, wenn die aus dem Elternhause scheidende Braut jammernd ruft: „Du heiliges Feuerchen, wer wird dich so bewahren[3]?"

Bei den Indern erhält das häusliche Feuer täglich, Morgens früh und Abends, seine Opferspende, die größtenteils in Milch

[1] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 255.
[2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142.
[3] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 98, s. v. Pony'ke.

besteht, aber auch in anderen Gaben[1]. Auch die griechische Hestia wird reichlich geehrt, als ihre Vorzugsspeise aber erscheint das Fett (πῖαρ), — während ihr als Trank bei jedem Festmahl der honigsüße Wein geopfert wird[2]. Mit Laren und Penaten zusammen erhält Vesta in jedem römischen Hause ihre einfachen Opfer, der öffentlichen Vesta aber bringen die römischen Matronen am 9. Juni in feierlicher Wallfahrt Speiseopfer in einfachen Schüsseln[3]. Der Skandinavier gibt seinem Lokje im Ofen den Pelz von der Milch. Deutsche Bauern in Tirol, Salzburg und Böhmen füttern ihr Hausfeuer zu Weihnachten mit Resten der eigenen Mahlzeit; der Kärntner füttert es mit Speck oder Fett, der Böhme mit den Krumen des Tisches, und hier wird eine Zeitbeschränkung nicht gemeldet. All diesen Völkern gemeinsam ist die Fütterung des häuslichen Feuers, und diese werden wir darum auch als urzeitlichen Brauch behaupten dürfen.

Es ist naturgemäß, daß das häusliche Feuer speziell bei der Hochzeitsfeier besonders geehrt wird. Das äußert sich teils in Opferspenden, teils im feierlichen Umwandeln des Herdes, dessen Gottheit dabei gleichsam als Zeuge der Eheschließung in Anspruch genommen wird. Die Feuerspende bei der Hochzeit ist uns zwar ausdrücklich nur bei Indern und Römern bezeugt, doch erscheint sie auch für die Griechen selbstverständlich, wo ja Hestia bei jedem Festmahl beteilt wird. Bei den Indern wird die Braut im Elternhause dreimal um das Feuer herum geführt, wobei sie ein bestimmtes Opfer von gerösteten Körnern, mit Opferschmalz besprengt und mit Mimosablüten untermischt, in dasselbe hineinwirft. Das Herumführen um das Feuer wiederholt sich dann nach einigen Quellen auch im Hause des jungen Ehemannes. Bei den Römern wurde am Hochzeitsfeste im Brauthause ein Far-Brot im Feuer geopfert, nachdem zuvor der häusliche Altar von den Festteilnehmern feierlich umwandelt war, wobei der Braut das Far-Brot vorausgetragen wurde. Bei den Germanen wird die junge Frau im Hause des jungen Mannes, sobald sie dasselbe betritt, drei Mal

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 109, 110.

[2] Vgl. den homerischen Hymnus auf Aphrodite v. 30 (πῖαρ ἑλοῦσα); Tylor a. a. O., II, S. 285.

[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 168.

um das Herdfeuer herumgeführt, in einigen Gegenden wenigstens um den Kesselhaken. Die alten Preußen führten die Braut noch im Elternhause drei Mal um den Herd herum. Bei den Samogiten findet sich die gleiche Sitte und auch die Osseten führen die Braut drei Mal um den Herd herum[1]. Dies Umwandeln des häuslichen Herdfeuers werden wir demnach wohl für urarisch halten dürfen, und auch die Spende ins Feuer bei dieser Gelegenheit möchte ich, obwohl sie nur an einigen Punkten direkt bezeugt ist, für altarische Sitte halten.

Wesentlich anders steht es mit dem Kult des männlich gedachten allgemeinen Feuergottes der alten Arier, resp. des Feuers als großer Naturmacht, unabhängig vom häuslichen Herde. Es scheint, daß dieser Kult in der Urzeit von dem Kult der Sonne gar nicht zu trennen ist, daß die Sonnenfeste und Lebensfeste zugleich die Feuerfeste sind und daß eben darin der altarische Feuerkult bestanden hat, daß man Sonne und Feuer zugleich verehrte, mit dem Feuer die Sonne grüßte, beim Sonnenfest große Feuer anzündete, sie umtanzte und wohl auch allerlei Spenden in dieselben hinein warf. Es war dabei zu bestimmter Zeit des Jahres vermutlich auch die Entzündung eines Neufeuers, durch Reibung von Hölzern, wichtig und charakteristisch.

Es ist diese Art des Feuerkults durchaus nicht auffallend, vielmehr gerade dasjenige, was wir auch nach den Analogien anderer Völker voraussetzen müßten. Ein gerade auf diesem Gebiete so kundiger Ethnologe wie Tylor sagt, man finde „die Zeremonie der irdischen Feuerverehrung gewöhnlich und ganz natürlich auf die Verehrung des himmlischen Feuers im Sonnenkultus übertragen[2]". Er sagt weiter: „Was das Meer für die Wasserverehrung, das ist in gewissem Grade die Sonne für die Feuerverehrung[3]." Ich glaube, sie ist es noch mehr.

Tylor urteilt auch schon von den Litauern, den alten

---

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten, S. 127—129; dazu für die Samogiten Haupts Zeitschr. f. Dtsch. Alt., Bd. I, S. 147.

[2] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 278.

[3] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 286.

Preußen und Russen, obwohl sie zu den Nationen gehörten, bei denen die Unterhaltung von ewigen Feuern einen besonderen Ritus ausmachte, so scheine es doch, „daß ihre Feuergebräuche mehr symbolischer Natur waren und viel mehr Zeremonien ihres großen Himmels- und Sonnenkultus als Akte einer direkten Verehrung eines Feuergottes bildeten[1]". In dieselbe Reihe gehört es jedenfalls, wenn die Letten ihrem Sonnengott Uhsing „großes Feuer" zünden, „damit er die Welt erwärme". Wesentlich ebenso aber sind auch gewiß die Frühlings- und Sonnwendfeuer der Germanen und anderer europäischer Arier zu beurteilen, die Palilienfeuer der Römer u. a. m.

Auch die größer entwickelten Gestalten männlicher Feuergötter — die ich für jünger halte als jene magisch-kultlichen, sonnensymbolischen Feuer und zum Teil aus ihnen hervorgegangen — haben dieses Verhältnis im ganzen nicht wesentlich verändert. Von einem besonderen Kult des so eigenartig gestalteten germanischen Loki, der doch als Träger altarischer Mythen erscheint, wissen wir kaum etwas zu sagen, — oder doch nur insofern er als Hausfeuer bescheidene Spenden erhält, wie den Pelz der Milch, was ja aber nicht hierher gehört, sondern zum Hausfeuer. Vielleicht beruht diese dauernde fast völlige Kultlosigkeit des Loki zum Teil auch darauf, daß man in ihm noch etwas zu viel von dem alten Feuerräuber spürte.

Das Hauptfest des römischen Feuergottes Vulcanus fiel, wie Preller urteilt, in den heißen Monat August „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern oft gleichbedeutend gedacht und für einander gesetzt werden. Es war der 23. August, an welchem Tage später auch circensische Spiele zu Ehren des Vulcan gehalten wurden[2]." Hier ist also gerade bei dem Hauptfeste des Feuergottes der Zusammen-

---

[1] Vgl. Tylor a. a. O., S. 284. Die Nachricht von den Böhmen, sie wären Anbeter von Feuern, Hainen, Bäumen und Steinen, scheint mir doch zu unbestimmt, um auf die spezielle Qualität ihres Feuerdienstes zu schließen, in welchem Tylor „noch eine Spur von der direkten und unbedingten Feuerverehrung erhalten" sieht (a. a. O.).

[2] Vgl. Preller, Röm. Myth. 3. Aufl., II, S. 151 (1. Aufl., S. 528).

hang mit der Sonne sehr wahrscheinlich, und gerade auch die Feier durch circensische Spiele fällt ganz in den Rahmen der arischen Sonnenfeste, so daß wir dasselbe schwerlich von diesen zu trennen, vielmehr mit in ihre Reihe zu setzen haben, als eine besonders modifizierte Ausprägung derselben, mit kräftiger Betonung des Feuers als der großen, auch in der Sonne wirkenden Macht.

Bei den Griechen können wir den alten Feuergott Apollon mit seinem Kult schon garnicht von dem Sonnenkult und den Sonnenfesten trennen. Er ist ja algemeiner Lichtgott geworden, wird zuletzt geradezu auch Sonnengott. Er stellt gewissermaßen in seiner Person jene Verbindung von Feuer- und Sonnenverehrung dar, von welcher wir hier reden, und das ganz unbeschadet seiner höchst individuell ausgeprägten Gestalt.

Als unzweifelhaft klarer, in seinem ursprünglichen Wesen ganz durchsichtig und deutlich gebliebener männlicher Feuergott ist der indische Agni wohl die größte Gestalt, die die arischen Völker auf diesem Gebiete erzeugt haben. Doch wenn wir von ihm in seiner Eigenschaft als Hausfeuer absehen, desgleichen von dem jedenfalls später entwickelten Agni, der als Opferfeuer anderen Göttern die Gaben der Menschen zuträgt, — werden wir auch hier nicht wesentlich anders urteilen können. Wir wissen nicht nur, daß die Inder die Sonne als eine Erscheinungsform des Agni ansahen, als das himmlische Opferfeuer der Götter, — wir wissen vor allem schon, daß jene alten Feuerfeste, der Lichtfeuerlobgesang und die großen nach diesem Typus gefeierten Opfer, die sog. Soma-Opfer, den altarischen Sonnen- und Lebensfesten entsprechen. Soma, der Mond und der Meth, treten hier stärker in den Vordergrund und spielen eine beherrschende Rolle, dennoch aber sind es die alten Sonnenfeste, die wir ebensogut auch als Feuerfeste bezeichnen konnten. Und Feuerfeste sind sie ja auch bei den Indern geblieben, große Feste, an deren Feier Sonne, Mond und Feuer gleichermaßen beteiligt sind. Zwar gibt es auch noch andere Feueropfer, andere Feste, bei denen der in seiner Eigenart so unzweifelhaft deutliche Gott Agni gefeiert und gepriesen wird, Opfer, bei denen er deutlich den Mittelpunkt bildet, — von

der Zeremonie des Agnyâdhâna, der Anlegung des heiligen Feuers, angefangen, eine ganze Reihe. Die größten und großartigsten Feste aber bleiben doch die, bei welchen nicht Agni speziell gefeiert wird, sondern mit ihm und in ihm auch Sonne, Mond-Meth und Gewittergott Indra, die großen, die größten Lebensmächte. Und diese Feste reichen mit ihren Wurzeln, wie wir gesehen haben, in die arische Urzeit zurück, während jene spezifischen Feueropfer wohl erst der Zeit entstammen, wo sich der schon priesterlich gefärbte heilige Gott Agni der vedischen Brahmanen bereits entwickelt hatte. Diese Entwicklung brachte ganz naturgemäß einen großen und komplizierten Kult des heiligen Feuergottes hervor, der gewiß nicht in die Urzeit zurückreicht.

Das göttlich gedachte und verehrte Feuer bei den Iraniern, Âtar, kommt natürlich für die Vergleichung weniger in Betracht, da die Vorstellung von ihm erst durch die religiöse Reformation des Zarathustra ihre charakteristische Ausprägung erfahren hat. Und das gilt in besonderem Grade von der Rolle, die dieser Gott im Kultus spielt. Wenn er hier als reines, leuchtendes Abbild und Symbol des großen, rein geistigen Gottes Ahuramazdâ gilt, so ist das offenbar ein charakteristischer Gedanke des religiösen Reformators, und wir können nur aus der Vergleichung der verwandten arischen Völker mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch diesem Volke einst in der Vorstellung und im Kultus das Feuer mit der Sonne zusammen gehörte. Wir dürfen aber vielleicht auch in jener avestischen Auffassung des Feuers, als Symbol der höchsten Gottheit, eine organisch entwickelte Erhöhung und Steigerung des älteren Gedankens von der sonnensymbolischen Natur des Feuers sehen.

Es wird lehrreich sein, hier auf eine merkwürdige Parallele der altarischen Feste des Feuergottes hinzuweisen.

In der mexikanischen Religion ist der Feuergott Xiuhtecutli, der auch „der alte Gott“ (Huehueteotl) genannt wird, eine unzweifelhaft selbständige Individualität, er ist aber dem Sonnengott nahe verwandt und berührt sich mit ihm aufs engste im Kultus. Wir haben auch hier, wie bei den Ariern und anderen Völkern, Ehrung des häuslichen Herdfeuers durch einfache Spenden: „Bei

jeder Mahlzeit wurde das Erste von Speise und Trank ins Feuer geworfen und der Gottheit an jedem Tage Weihrauch verbrannt"[1]. Sehr merkwürdig aber gemahnen auch die großen Feste des Feuergottes in einigen Hauptzügen an die arischen Sonnen- und Feuerfeste. Zweimal im Jahr wurden solche Feste des Feuergottes gefeiert: „Bei dem ersten wurde ihm zu Ehren ein gefällter Baum aufgerichtet, und die Opfernden umtanzten den brennenden Stamm mit den menschlichen Opfern, die sie nachher in ein großes Feuer warfen, um sie halb geröstet wieder heraus zu ziehen, damit die Priester das Opfer vollendeten. Das zweite war durch den Ritus des neuen Feuers ausgezeichnet, das durch seine Verbindung mit dem Sonnenkultus so wohl bekannt ist. Man erzeugte vor dem Standbilde des Xiuhtecutli in seinem Heiligtum im Hofe des großen Teocalli in feierlicher Weise das heilige Reibungsfeuer, an welchem das Wild, das bei der großen Jagd zu Anfang des Festes erlegt worden war, gebraten wurde, um für die Festgelage zu dienen, welche die Feier beschlossen"[2].

Von den scheußlichen Menschenopfern abgesehen erinnert beim ersten dieser Feste der aufgerichtete Baum, das Umtanzen und Verbrennen desselben an die wohlbekannten Maibaumbräuche der arischen Sonnen- und Feuerfeste. Und selbst an einstige Menschenopfer liegt ja auch bei diesen, wie wir früher angedeutet haben, vielleicht eine Erinnerung vor, in der Verbrennung verschieden benannter Puppen und menschlicher Figuren. Bei dem zweiten der mexikanischen Feuerfeste findet sich aber gerade jene enge Verbindung von Sonnen- und Feuerkult, die den Ariern so charakteristisch ist. Von dem Gelingen der Feuerbohrung hing nach mexikanischem Glauben das Weiterbestehen der Sonne ab[3]. Ein ähnlicher Glaube hat wahrscheinlich auch bei den Ariern gelebt. Sehr ähnlich klingt die Behauptung der Inder, daß ohne

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279. 280.

[3] Vgl. K. Th. Preuß, Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion (Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien Bd. XXXIII, Jahrgang 1903), S. 158. 159. 184.

das tägliche morgendliche Feueropfer die Sonne garnicht aufgehen würde. Die Sonne ist beide Mal abhängig gedacht von dem heiligen Feuerkult auf Erden, und die Pflege des letzteren durch die Menschen ist somit eine hohe, welterhaltende Pflicht.

In Peru, wo die Sonnenverehrung uralt und hoch entwickelt war, wo sie die große Staatsreligion der Incas bildete, finden wir Ähnliches. Einmal im Jahre, am Sonnenfeste Raymi, wurde auf dem „Goldplatz" von Cuzco das neue Feuer der Sonne entzündet[1]. Es stammt dieser wichtige Brauch in den schon höher entwickelten Religionen Perus und Mexikos aber ohne Zweifel aus primitiven Zeiten her, denn gerade bei primitiven Völkern finden wir vielfach die Sitte des Neufeuers, welches einmal im Jahre — meist durch Reibung von Holz — feierlich neu erzeugt wird, und es scheint, daß dieser weitverbreiteten Sitte die Vorstellung zu Grunde liegt, die Sonne oder das Sonnenfeuer, die Kraft der Sonne müsse einmal im Jahre erneuert werden und das geschehe eben durch die feierliche Erzeugung des Neufeuers. Wir haben der Sitte des Neufeuers bei den Creek-Indianern bereits gedacht, auch des dort damit verbundenen charakteristischen Gebotes, zuvor alle vorhandenen Feuer zu löschen. Das alte Feuer muß tot sein, ehe das neue entspringt, der alte Gott muß sterben, um dem neugeborenen, lebenskräftigen Platz zu machen. Es drängt sich uns fast unabweisbar die Vermutung auf, daß auch bei den Ariern in der Urzeit eine ähnliche Sitte und ähnliche Vorstellung lebendig gewesen sein müssen.

Was uns vorliegt und was wir bei einzelnen arischen Völkern bereits bemerkt und besprochen haben, sind freilich nur trümmerhafte Reste solchen Brauches, aber sie sind sehr bedeutsam. Wir sahen, daß das Feuer der Vesta in Rom einmal im Jahre, zur Zeit des alten Jahresanfangs, am 1. März erneuert wurde, und zwar nach der autoritativsten Quelle durch Reibung von Holz, während eine andere Quelle die Entzündung des neuen Feuers an der Sonne berichtet[2]. Wir sahen, daß die Sitte des germanisch-keltischen Notfeuers oder Reibungsfeuers, wenn sie auch nur ganz

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 291. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167.

vereinzelt noch alljährlich, und zwar am Sonnwendfeste zu Johannis, geübt wird, in derselben Richtung hin deutet und eine ursprünglich jährlich geübte Erzeugung des Neufeuers durch Holzreibung wahrscheinlich macht. Das Löschen aller vorhandenen alten Feuer galt auch hier als Bedingung für die Entstehung des neuen, heilkräftigen Feuers. Solches Löschen der alten Feuer übten auch die Griechen auf Lemnos, wo einmal im Jahre das neue Feuer vom Altar des Apollon aus Delos hingebracht wurde. Auch dieser Sitte aber dürfte eine noch ältere Form derselben zu Grunde liegen, bei welcher das Neufeuer durch Reibung erzeugt ward. Noch erzählt der homerische Hymnus, daß Hermes zuerst den Menschen Hölzer zur Erzeugung des Feuers durch Reibung verliehen habe[1], — auch hier offenbar das älteste Feuergerät. Ganz anders wiederum war die Entwicklung bei den Indern. Hier hat sich die Erzeugung des Feuers durch Reibung von Hölzern zu einem oftmals geübten Ritus erweitert, der allein das heilige Opferfeuer zu liefern vermag. Der Brauch ist hier nicht mehr auf einen Tag des Jahres beschränkt, sondern weiter ausgedehnt, ursprünglich aber dürfte es auch bei den Vorfahren der vedischen Opferer nicht anders gewesen sein wie in Mexiko, Peru und bei den primitiven Völkern. Die ungeheure, ins Riesenhafte gesteigerte Ausbildung des Opferwesens mit dem heiligen Opferfeuer dürfte in Indien diese besondere Entwicklung veranlaßt haben. Eine Nachwirkung altarischen Brauches ist wahrscheinlich auch darin noch zu erkennen, daß die römische Kirche den Ritus des Neufeuers unter ihre Osterzeremonien aufgenommen hat. Auch hier wird noch jetzt in Europa beim Osterabendläuten alles Feuer feierlich ausgelöscht und das neue heilige Feuer in zeremonieller Weise angezündet[2].

[1] Vgl. den homer. Hymnus auf Hermes, V 108 ff. 111.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 297. 298. In Jerusalem glauben die dortigen Christen, daß am Ostersonnabend, in der Stunde der Auferstehung, in der Grabeskirche heiliges Feuer vom Himmel herab komme, ein unmittelbar gottgeschenktes Neufeuer. Vgl. die lebendige Schilderung von Rudolf Knopf, Griechische Ostern in Jerusalem, Ostdeutsche Rundschau, Wien 5. April 1912 (Feuilleton).

Trotzdem wir also nur Trümmer der alten Sitte des jährlichen Neufeuers bei den Ariern wahrnehmen können, wird es doch für höchst wahrscheinlich gelten dürfen, daß dieselbe in der Urzeit lebendig war, daß sie entweder am Jahresanfang im Beginn des Frühlings oder zu Johannis geübt wurde und daß sie wohl, ebenso wie in Mexiko und Peru, mit dem Sonnenkultus in Zusammenhang stand, resp. ursprünglich in zauberhafter, magischer Weise neues Sonnenfeuer, neue Sonnenkraft schaffen sollte, um dann weiter allgemeiner magisch-kultlichen, lebenschaffenden Charakter zu gewinnen. Ebenso ist es gewiß wahrscheinlich, daß dies Feuer ursprünglich durch Reibung von Hölzern erzeugt wurde[1].

[1] Nur vereinzelt steht die bei Plutarch, Numa 9, berichtete Gewinnung des Neufeuers vom Sonnenfeuer (Preller a. a. O., II, S. 167). Vereinzelt ist es auch, wenn bei den Palilien der Römer die Flamme von den Hirten aus dem Stein geschlagen wird (vgl. Grimm a. a. O., S. 520). Für das höhere Alter des Reibungsfeuers vgl. noch Tylor a. a. O., II, S. 281. Die Veddas, dieses allerprimitivste und unkultivierteste Volk, machen Feuer mit der einfachsten Form des Feuerbohrers, den sie mit der Hand drehen, Tylor a. a. O., I, S. 51.

DER GEWITTERGOTT UND SEIN KULTUS.

ES sind uns bei der Betrachtung der altarischen Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste öfters schon Tatsachen entgegen getreten, welche auch die himmlischen Mächte des Gewitters und Regens an diesen Festen wesentlich mitbeteiligt erscheinen ließen. Die Wasserbräuche spielen bei denselben eine so wichtige Rolle, daß man geradezu von Feuer- und Wasserfesten reden könnte, und dies erschien um so natürlicher, als ja doch erst das himmlische Feuer und das himmlische Wasser im Verein jenes Gedeihen der Vegetation und damit alles Lebens auf Erden zu Stande bringen, das als der letzte und wesentlichste Endzweck dieser alten „Lebensfeste" sich deutlich herausstellte. Der Regenzauber in mannigfaltigster Form bildete darum ganz naturgemäß einen wichtigen Bestandteil derselben. Bisweilen war dabei speziell auf das Gewitter hingedeutet, in symbolischer Form, wie z. B. beim Mahâvrata-Fest in Indien, wo die Trommeln zweifellos den Donner nachahmen und durch solche Nachahmung herbeiführen sollen. Ebenso haben wohl auch die Forscher recht, welche in einigen der Feuerbräuche dieser Feste eine Beziehung auf das Gewitter, resp. den Blitz erkennen wollen, speziell in dem Schwingen oder Schleudern brennender Fackeln. So erwünscht aber das Gewitter nach der einen Seite durch den reichlichen Regenguß erschien, so bedenklich und gefährlich war es den Menschen nach der anderen Seite, weil der Blitz einschlagen und zünden, ein begleitender Hagelschlag der Vegetation, den Feldern schweren Schaden bringen konnte. Sehnte man das eine herbei, so mußte man doch vor dem anderen sich nach Möglichkeit zu schützen

suchen. Und in dieser Richtung zielten wiederum andere Bräuche der in Rede stehenden Feste. Überreste der festlichen Feuer — Brände, Kohlen, Asche — sollten Haus und Stall, Garten und Feld vor dem Blitz, resp. vor dem Hagelschlag schützen. Wie stark in der Zeit des blühenden Ackerbaus der Gedanke an den Hagel und seine Abwehr wirkte, können wir aus dem Umstande ersehen, daß in manchen Gegenden Deutschlands die betreffenden Feuer oder auch die Feste geradezu als „Hagelfeuer" bezeichnet werden, ja sogar die bei diesen Gelegenheiten gerollten Räder als „Hagelräder". Es verbinden sich mit diesen Bräuchen vielfach auch förmliche Hagelprozessionen, die den gleichen abwehrenden, schützenden Zweck verfolgen.

Ganz naturgemäß erhebt sich nun die Frage, ob und wieweit schon in der arischen Urzeit Gottheiten des Gewitters geglaubt und bei diesen Festen am Kult beteiligt gedacht wurden. Wir sahen in Indien den Gewittergott Indra unzweifelhaft deutlich am Sonnwendfest, dem Mahâvrata, beteiligt, ja nach Hillebrandts Urteil als Hauptgottheit im Mittelpunkte dieses Opferfestes stehend. Allein daraus folgt noch nicht unmittelbar, daß es in der Urzeit entsprechend gehalten wurde. Ist es doch zunächst noch die Frage, ob Indra schon ein urzeitlicher Gott war. Und auch damit wäre die Sache noch nicht entschieden. Es können ganz wohl in der Urzeit bei jenen Festen mannigfache Bräuche in Übung gewesen sein, die auf Erzeugung von Gewitter und Regen, auf Schutz und Abwehr von Blitz und Hagel abzielten, in rein zauberischer, magischer Weise, ohne daß dabei eine Gottheit in Betracht kam. Dies ist nach dem jetzigen Stande unserer Erkenntnis auch unzweifelhaft das Ursprüngliche, was wir uns vielleicht allem Götterglauben vorausgehend zu denken haben. Aber es ist auch sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, daß jene letzte Periode der Urzeit, welche der Völkertrennung unmittelbar voranging und die wir bei unserer Betrachtung in erster Linie im Auge haben, schon Götter und Dämonen des Gewitters und Regens besaß und glaubte, wie wir ihr Gottheiten anderer Naturerscheinungen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit bereits haben zuschreiben dürfen und müssen. Wir müssen daher jetzt

festzustellen suchen, wie weit das vergleichende Material dafür spricht, daß die arische Urzeit bereits Gottheiten des Gewitters kannte, und welche speziellen Göttergestalten damals vermutlich diese Funktion ausgeübt haben dürften.

Unter all den zahlreichen Naturerscheinungen, die im Bereich der menschlichen Wahrnehmung liegen, die bald beglückend, bald schreckend in das Leben des Erdbewohners eingreifen, gibt es wohl keine einzige, die so dazu angetan wäre, den Glauben an ein mächtiges höheres Wesen zu wecken, als gerade das Gewitter, Donner und Blitz. Wenn auch die erhabenen himmlischen Lichterscheinungen das Auge des Menschen anzogen, wenn er ihre wohltätigen Wirkungen empfand, ihre Größe und Schönheit bewunderte; wenn auch das Werden und Wachsen der Vegetation wie der Tierwelt ihn geheime, lebenwirkende Kräfte ahnen ließ, und wenn auch in Wind und Wasser sich Leben zu offenbaren schien, — nirgends doch in der ganzen Natur trat dem Menschen in so eindrucksvoller Weise gewaltige Aktion entgegen, wie in dem am Himmel sich abspielenden Drama des Gewitters, nirgends war er darum auch in so unmittelbarer Weise veranlaßt, einen Agens oder Actor, eine tätige, handelnde himmlische Macht, resp. Person zu vermuten, — oder auch mehrere solche.

Wenn die dunklen Wolken sich hoch auftürmen, wenn die flammenden Blitze zucken, der Donner furchtbar rollend und krachend folgt und gewaltige Wassermassen wie plötzlich entfesselt zur Erde stürzen; wenn hier oder dort ein Mensch oder Tier tödlich getroffen zu Boden sinkt, hohe Bäume zerschmettert, Hütten in Brand gesetzt werden, — da kann der primitive Mensch, der Naturmensch sich kaum dem Eindruck verschließen, daß dort oben ungeheure, übermenschliche, göttliche oder dämonische Wesen ihre Tätigkeit entfalten, ob er nun einen Kampf, ein Waffenschleudern und Felsenbrechen zu sehen, das Fahren eines Wagens oder das Schlagen einer mächtigen Trommel zu hören glaubt, oder sonstwie anders jene gewaltigen Erscheinungen deutet. Und wenn Donner und Blitz, Furcht und Entsetzen erregend, die Vorstellung eines zürnenden, strafenden Gottes erwecken, so offenbart sich doch wieder im befruchtenden Regen

und in der wohltätigen Reinigung der Atmosphäre eine Segen spendende höhere Macht.

Die Vorstellung eines Gewitter- oder Donnergottes ist darum eine der geläufigsten und findet sich bei den verschiedensten Völkern in allen Teilen der Erde, schon auf recht frühen Kulturstufen. Wenn das arische Urvolk überhaupt Götter der Naturerscheinungen glaubte und verehrte, so darf es von vornherein für wahrscheinlich gelten, daß es auch einen im Gewitter, Donner und Blitz waltenden Gott kannte. Es fragt sich nur, ob wir einen solchen auch durch die Vergleichung nachweisen können.

Zum Teil ist diese Frage bereits durch frühere Betrachtungen von uns beantwortet worden. Wir sahen — im ersten Bande dieses Werkes —, daß in der arischen Urzeit aller Wahrscheinlichkeit nach der Himmelsgott selbst oder eine von ihm noch nicht völlig losgelöste Hypostase die Funktion des gewitternden, donnernden und blitzschleudernden Gottes ausübte. In dem griechischen Zeus, in dem römischen Jupiter war der Gewittergott mit dem Himmelsgotte eins und ganz fest mit ihm verwachsen. Bei den vedischen Indern sehen wir den Himmelsgott Varuṇa wohl auch noch im Gewitter walten, doch macht dies keine stark hervortretende Seite seines Wesens aus. Auch Dyâus trägt die Erinnerung an solche Funktion noch an sich, als Befruchter der mütterlichen Erde, seines Weibes. Deutlich losgelöst, als selbständige Gestalt aber stand der Gewittergott Parjanya da, den wir als eine Hypostase des alten Himmelsgottes erkannten. Ihm entsprach bei den Germanen der ganz verblaßte skandinavische Fjörgynn, zu einer Zeit, die wir nur noch vermuten und ahnen können. Anders war das Verhältnis bei den Slaven, Litauern und Letten. Der slavische Donnergott Perun war von dem gütigen Himmelsgotte Bog verschieden und doch auch wieder nicht unterschieden, er war eins mit ihm und auch wiederum nicht eins, — in wechselnder Auffassung. Man erkannte ihn als etwas Besonderes und dann doch auch wieder als ein und denselben, den himmlischen Herrn da droben. Und ganz ähnlich erschien der litauische Perkunas, der lettische Pehrkons, bald unterschieden von dem Himmelsgotte Diewas, Deews, bald auch als ein und

derselbe himmlische Gott. Gerade dieses Verhältnis, wie es Slaven und Litauer-Letten uns zeigen, haben wir vielleicht, ja wahrscheinlich als das ursprüngliche, das urarische anzusehen. Bei Griechen und Römern zog sich die Einheit dann fester zusammen und wurde unlöslich, bei Indern und Germanen lockerte sie sich fortschreitend mehr und mehr, bis sie endlich ganz auseinander fiel.

Da wir Zeus, Jupiter und auch Parjanya bereits ausreichend kennen, auch über Fjörgynn und Perun im wesentlichen dasjenige schon gesagt haben, was sich bei dem leider nur dürftigen Material allenfalls hier sagen läßt; da ferner der litauisch-lettische Perkunas-Pehrkons in seinem eigentümlichen Verhältnis zum Himmelsgotte vermutlich besonderen Anspruch auf Altertümlichkeit haben dürfte, wird es hier vielleicht am Platze sein, noch einige Worte über diese Göttergestalt zu sagen.

Eine ganze Reihe von Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts geben uns vom litauisch-preußischen Gotte Perkunas, Perkuns Nachricht. Sein Charakter als Gewittergott, resp. als Gott des Donners — oder auch des Donners und Unwetters[1] — steht vollkommen fest. Die Eiche war ihm heilig, ebenso wie auch den anderen europäisch-arischen Gewittergöttern: Zeus, Jupiter, Perun, Thórr-Donar. Es wurde ihm zu Ehren nach Rostowski in den Wäldern ein immerwährendes heiliges Feuer erhalten, während nach Jan Malecki ebendasselbe auf dem Gipfel eines Berges im Samaiten-Lande geschah[2]. Wir hören, daß dem Perkunas Gelübde getan wurden, und Matthaeus Praetorius berichtet noch im 17. Jahrh., daß die alten Preußen beim Gewitter auf die Knie fielen und beteten: „Geh an uns vorüber!" Ein altes Opfer an Perkuns zur Regenbeschwörung dauerte noch bis in die Zeit des Fabricius (1611) fort[3]. Lasicius berichtet, im 16. Jahrhundert, daß der litauische Bauer, wenn es donnerte, barhäuptig, mit einer Speckseite auf

[1] Lasicius nennt ihn „deus tonitrus"; Jan Malecki in den Scriptores rerum Livonicarum 2, 390 „Pargnum deum tonitruum ac tempestatum"; vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

[2] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97; Rostowski bei Brückner im Jagićschen Archiv für slavische Philologie 9, 33; Malecki a. a. O. 2, 391.

[3] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

den Schultern, über sein Feld zu gehen und den Percunos mit folgendem Gebet anzurufen pflegte: „Percunos, Gottchen, schlage nicht auf das, was mein ist! Ich will Dir auch diese Speckseite geben!" — War dann das Gewitter vorüber, so verzehrte er das Fleisch selbst, mit den Seinigen, — offenbar als ein dem Gott geweihtes Opfer, von dem dieser sein ihm zukommendes unsichtbares Teil in gleicher Weise nach dem Glauben der Leute genommen haben dürfte, wie dies bei den alten Iraniern von dem Opferfleisch angenommen wurde, nachdem dasselbe eine Weile auf dem heiligen Opfergrase gelegen hatte. Dies litauische Opfer ist originell und naiv genug[1].

Auch der leider als unzuverlässig erwiesene Simon Grunau — der aber in diesem Falle, wie die Vergleichung der anderen Quellen lehrt, gewiß nichts Unrichtiges erzählt — sagt in seiner zu Anfang des 16. Jahrhunderts geschriebenen Chronik, daß von den alten Preußen der Gott Perkuno angerufen wurde „umbs gewitters willen, domit sie Regen hatten und schon wetter zu seiner Zeit, und in der Donner und blix kein schaden thett"[2].

Christoph Hartknoch, der zu Ende des 17. Jahrhunderts schreibt[3], sich aber auf ältere Zeugnisse beruft, hebt besonders hervor, daß Percunos bei den alten Preußen „fürnehmlich für

---

[1] Vgl. W. Mannhardts Ausgabe Joh. Lasicii Poloni de deis Samugitarum libellus, mit Nachträgen von A. Bielenstein, Riga 1868 [Sep.-Abdruck aus dem Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XIV], S. 57. — Bei Hartknoch, in seinem interessanten Buche „Das alte Preußen" heißt es darüber Bd. I, S. 160: „Johannes Lassicius hat noch ein ander Gebet, dessen die Littauer in diesem Fall zu ihrem Percunos sich gebrauchet. Nemlich wenn es pflag zu donnern, nam der Bauer eine Seite Speck auff die Schultern, ging mit bloßem Haupt zum Hause heraus, trug die Seite Speck also auf seinem Acker heramb und sagte diese Wort: Percune Dewaite, ne muski und mana, dievvu melsu tavei palti miessu; das ist: Du Gott Percune, schlage nicht in das Meinige, ich will Dir diese Seite Speck geben! — Wenn das Gewitter aber vorbey war, brachte er die Seite Speck wieder nach Hause und verzehrte sie mit seinen Hausgenossen."

[2] Vgl. M. Müller, Indira in s. weltgeschichtlichen Bedeutung, S. 165.

[3] Christophorus Hartknoch, Das alte Preußen, oder preußischer Historien erster Teil usw.

einen Gott des „Donners und Ungewitters gehalten worden". Er bemerkt aber zugleich, daß dieser Percunos der vornehmste unter den preußischen Göttern gewesen sei. „Derselbe Gott hat ein zorniges und brennendes Feuer-rothes Gesicht wie auch einen krausen schwartzen Kopf und Bart gehabt. Das Haupt war auch mit Flammen umgeben, wie ihn Thomas Clagius beschreibet"[1]. Hartknoch meint, daß dieser Percunos Jupiter selbst gewesen sei: „Denn wie die alten Griechen und Römer den Jovem für ihren vornehmsten Gott gehalten und deßwegen seine Gewalt desto besser vorzubilden, ihm die Donnerstrahlen in die Hand gegeben, ihme auch die Eyche als den hartesten Baum gewidmet: Also haben auch die Preußen diesen Percunnen für den obersten Gott gehalten, haben ihn auch unter einer Eyche geehret, und was das fürnehmste ist, so haben sie ihme auch den Namen des Donners gegeben. Denn bey den alten Preußen wie auch bey den Littauern heißet noch heute zu Tage Percunos nichts anderes als der Donner"[2].

Wir brauchen das Verhältnis von Perkunas zu Jupiter nicht nochmals zu erörtern. So weit hat Hartknoch gewiß recht, daß der litauische Gott mit dem Jupiter tonans, wohl auch Jupiter pluvius, zusammenfällt, — so weit und in gewissem Sinne auch noch weiter, wie wir bereits gesehen haben. Allerdings sucht dann Hartknoch weiterhin noch zu zeigen, daß Percunos auch ein Gott der Sonne gewesen sei, aber „das bestrahlte Haupt" des Gottes, auf das er sich dabei beruft, genügt natürlich durchaus nicht zu solchem Beweise. Die Darstellung des Gottes mit einem zornigen und brennenden feuerroten Gesicht, krausem schwarzem Kopf und Bart würde ja wohl auch weit eher auf den zürnenden, im flammenden Blitzfeuer sich offenbarenden Gewitterer deuten, als auf einen Sonnen- (resp. Lichthimmel)gott. Mit der Sonne sahen wir schon früher den Gewittergott Perkunas in ganz anderer Art in eine entfernte, aber sehr bedeutsame Beziehung treten. Die Donnermuhme Percuna tete, die als Mutter des Blitzes und Donners bezeichnet wird, badet nach Lasicius die ermüdete und staubige

[1] Vgl. Hartknoch a. a. O., S. 134. 131.
[2] Vgl. Hartknoch a. a. O., I. S. 132.

Sonne und entläßt sie dann am folgenden Tage wieder, gewaschen und glänzend[1]. Dieser merkwürdige Mythus ist gerade für die Sonnenfeste und ihren Zusammenhang mit dem Gewittergott bedeutsam. Wir haben seiner bei Behandlung der Wasserbräuche dieser Feste gedacht.

Bei den Letten ist die Verehrung ihres Donnergottes, des Perkuns oder Pehrkons, schon aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts bezeugt[2]. Pehrkons tritt, wie wir früher bereits gesehen haben, in den lettischen Volksliedern auch als Freier der Sonnentochter auf. Wir erinnern uns dabei des Umstandes, daß dieser litauisch-lettische Gott von dem Himmelsgotte nicht streng geschieden ist. Daher dürfen wir ihn vielleicht in dieser Eigenschaft als Freier der Sonnentochter mit Zeus vergleichen, wenn er seine heilige Hochzeit mit Hera, der jungen Sonne, feiert. Häufiger jedoch erscheint Pehrkons in dem Mythus von der himmlischen Hochzeit als Brautführer, während der Mond die Rolle des Bräutigams spielt. Und die Brautführerrolle ist wohl auch für Pehrkons, den deutlich ausgeprägten Donnergott, die angemessenere. Wir hören, daß er als Brautführer beim Herausreiten aus dem Tore den Eichbaum zerschmettert oder auch das Apfelbäumchen vor dem Tore spaltet[3]. Es ist eine alte Sitte der Letten, die sich ebenso auch bei den Esten findet, — vielleicht eine altarische Sitte —, daß der Brautführer bei der Hochzeit bewaffnet erscheint und daß er beim Herausreiten aus dem Tor in den Torpfosten, gelegentlich auch in die Tür, in das Dach des Hauses oder auch in die Luft hauen muß, wahrscheinlich zu exorzistischen Zwecken, um die bösen Geister zu vertreiben. Da nun Pehrkons, der Donnergott, mit der Blitzwaffe versehen und der berufene göttliche Zerschmetterer ist, so war es naheliegend genug, gerade ihm die Rolle des Brautführers bei der himmlischen

[1] Vgl. Lasicius, ed. Mannhardt, S. 11: Percuna tete mater est fulminis atque tonitrui: quae solem fessum ac pulverulentum balneo excipit: deinde lotum et nitidum, postera die emittit.

[2] a tonitruo, quod deum suum appellant; Script. rer. Pruss. 3, 543; vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

[3] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 82 ff., s. auch oben S. 396.

Hochzeit zu übertragen. Auch sein Reiten hat vielleicht in dieser Eigenschaft seinen Grund. Sonst sehen wir ja den Donnergott bei den Ariern gewöhnlich im Wagen fahren. Der lettische Pehrkons verfolgt und zerschmettert die Johdi, d. h. die Schwarzen, die Teufel, die bösen Dämonen, gerade wie auch Parjanya die Dämonen und Übeltäter zu Boden schlägt. Kein anderer war daher so wie er dazu geeignet, den wehrhaften, schützenden, mit der Waffe gegen die bösen Geister hauenden Brautführer zu spielen.

Gelegentlich werden dem lettischen Donnergott auch eine Anzahl von Söhnen beigegeben, die als Hypostasen der väterlichen Gottheit die verschiedenen Verrichtungen des Gewittergottes unter einander verteilen, resp. dem Vater beim Gewittern helfen. So heißt es z. B. in einem Liede:

> Der Perkun Vater
> Hatte neun Söhne;
> Drei schmetterten, drei donnerten,
> Drei blitzten (flimmerten).

In einem anderen Liede sind es fünf Söhne und alle fünf sind, so heißt es, in Deutschland![1]

Sehr merkwürdig ist der Umstand, daß auch die Mordwinen einen Donnergott besitzen oder besaßen, dessen Name ganz auffallend zu der arischen Reihe Parjanya-Perkunas-Perkuns-Fjörgynn stimmt und schwerlich von ihr getrennt werden kann. Er lautet Porguini! Nach einer schon von J. Grimm angeführten Mitteilung G. J. Müllers riefen die Mordwinen, wenn es donnerte: Erbarme Dich, Gott Porguini![2] Von welchem arischen Volke

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 317-318.

[2] paschangui Porguini pas! s. bei Grimm a. a. O., S. 22, Anm. 2 (nach G. J. Müllers Sammlungen russ. Geschichten 3, 359). R. Much (Himmelsgott, S. 26) hält die Form Porguini für „recht bedenklich", ein Urteil, das ich trotz der vereinzelten Bezeugtheit nicht unterschreiben möchte. Es ist wahr, daß F. Wiedemann in s. Grammatik der ersa-mordwinischen Sprache S. 144 statt dessen die Form pirgene „Donner, Gewitter" bietet, doch zwischen Grimms Quelle und Wiedemann besteht ein zeitlicher Abstand, auch kann es örtliche Differenzen gegeben haben. Wer sollte dazumal die Form Porguini erfunden haben und zu welchem Zweck? Doch wie dem auch sei, daß Porguini-pirgene auf den Namen des altarischen Gewittergottes irgendwie zurückgeht, wird sich wohl kaum leugnen lassen.

die Mordwinen diesen Gott entlehnt haben mögen, läßt sich nicht so leicht feststellen, doch auf einer Erfindung kann dieser Porguini nicht beruhen, dafür stammt die Notiz aus zu alter und unverdächtiger Quelle. Die finnisch-ugrischen Völker haben bekanntlich durch Jahrhunderte, ja Jahrtausende, also in verschiedensten Perioden und von verschiedenen Stämmen, arische Worte und Begriffe entlehnt. Bei den alten und ältesten Entlehnungen gibt es da noch viele Rätsel, die sich nicht glatt lösen lassen. Dahin mag man auch den Gott Porguini noch rechnen. Vielleicht geht er auf eine Form Parganya, die ältere Form von Parjanya, zurück, die die Vorfahren der Inder, Iranier und Skythen oder eines dieser Völker brauchten, als sie noch in der südlichen Hälfte Rußlands wohnten, nicht allzufern von den Mordwinen der Wolgagegend. Auf jeden Fall zeugt auch der mordwinische Gott für die Verbreitung dieses altarischen Gewittergottes.

DER GERMANISCHE GEWITTERGOTT.

Bei Germanen und Indern ist der alte gewitternde Himmelsgott, den die ältesten Quellen noch kennen, schon ziemlich früh durch die Gestalt eines sehr andersartigen Gewittergottes verdrängt und bald völlig ersetzt worden. Dieser Gott zeigt bei Indern und Germanen so viele und so auffallend übereinstimmende Züge in seinem ganzen Wesen, daß die Vermutung sich aufdrängt, auch diese Gestalt möchte schon in der Urzeit vorhanden gewesen sein, — wenn auch die meisten arischen Völker sie dann später verloren oder aber anders entwickelt haben müßten. Es ist schwer zu glauben, daß der germanische Thórr-Donar und der indische Indra nicht auf eine gemeinsame urarische Grundlage zurückgehen, wenn es auch gewiß ist, daß der Gott damals noch nicht jene hervorragende Stellung und Bedeutung gehabt haben kann, die er später bei diesem wie bei jenem Volke einnahm. Es liegen deutliche Anzeichen dafür vor, daß er in diese hervorragende Stellung und Bedeutung erst hineingewachsen ist, als die Inder schon Inder, die Germanen schon Germanen waren. Das schließt aber die Annahme einer gemein-

samen urarischen Wurzel dieser gewaltigen Göttergestalt keineswegs aus.

Bei den Germanen ist dieser Gott nach der am gewaltigsten sich bemerkbar machenden Seite der von ihm vertretenen Naturerscheinung benannt: als Donar oder Thunar bei den Deutschen, als Thórr bei den Skandinaviern. Von dem deutschen Gewittergott Donar oder Thunar wissen wir nicht viel mehr als seinen Namen und daß er einer der hervorragendsten Götter der Deutschen gewesen sein muß, von welchem sie sich in dem sächsischen Taufgelöbnis ausdrücklich lossagen mußten, mit den Worten: ec forsachu Thunare! auch allenfalls noch, daß ihm die Eiche und der Donnerstag heilig war. Dagegen steht die Gestalt des altnordischen Thórr sehr deutlich individuell ausgeprägt vor uns. Sein Name besagt dasselbe wie Donar-Thunar. Er geht auf eine ältere theoretische Form Thonraz zurück, aus welcher nach altnordischen Lautgesetzen Thórr geworden ist.

Thórr war im Norden eine sehr populäre Gottheit. Namentlich in Norwegen erscheint er lange als der am meisten und höchsten verehrte Gott, nachdem der alte Himmelsgott Týr mit seinen Hypostasen — darunter auch Fjorgynn — in den Hintergrund getreten war. Thórr war seitdem in Norwegen der Hauptgott [1] und er blieb es bei dem Volke auch dann noch, als späterhin durch Fürsten- und Dichtergunst sich Odhin in höheren sozialen Kreisen zum obersten Gotte aufschwang. Überall in Norwegen waren dem Thórr Tempel errichtet, fast überall wurde er als der „mest tignadhr“, d. h. „der am meisten Verehrte“ bezeichnet. Er war eben der Gott, der dem Herzen des norwegischen Bauern am nächsten stand, — ein derber bäuerlicher Gott von riesiger Kraft und ungeheurer Leistungsfähigkeit. Er hat einen großen roten Bart, den er in der Erregung im Zorne schüttelt und in den hineinblasend er Unwetter bewirkt [2]. Das ist sein

[1] In Schweden hielt sich inzwischen in der gleichen Stellung Freyr, eine Hypostase des Himmelsgottes.

[2] Vgl Grimm a. a. O., I, S. 147; Mannhardt, Germanische Mythen, S. 125. Die Thrymskvidha schildert lebendig den Zorn des Gottes, als er den geraubten Hammer vermißt. „Den Bart begann er zu schütteln, das Haar begann er

Bartruf oder die Stimme seines Bartes. In der Hand trägt er den gewaltigen schweren Hammer Mjolnir, den Zermalmer, dessen Name mit dem russischen Worte molnija (молнія) „der Blitz" zusammenhängt. Das ist der Donnerkeil, die Blitzwaffe, mit welcher Thôrr gegen die Unholde, die Riesen und die Trolle kämpft. Saxo Grammaticus nennt diese Waffe eine Keule, clava, — eine Vorstellung, die bei den Dänen gewaltet zu haben scheint [1], — und diese Bewaffnung im Verein mit der riesigen Erscheinung des Gottes war wohl die Veranlassung dazu, daß die Römer den Gott bisweilen als Herkules bezeichnen, während er für gewöhnlich wegen seiner Eigenschaft als Donnergott dem Jupiter gleichgesetzt wird. Beides mit bedingter Berechtigung. Thôrrs Waffe verfehlte nie ihr Ziel und hatte die wunderbare Eigenschaft, wieder in die Hand des Gottes zurückzukehren [2]. Es waltet aber auch der Glaube, daß der Donnerkeil tief in die Erde fährt und während sieben Jahren langsam an die Oberfläche steigt. Die Steinhämmer und Steinmesser der Vorzeit werden von dem Volke für Geschosse des Thôrr gehalten und man hält jedes Haus, wo solche aufbewahrt werden, für sicher vor Gewitterschaden [3]. Merkwürdig ist die Vorstellung, daß der Hammer des Thôrr auch Sonnenschein hervorrufen kann [4].

Thôrr fährt auf einem Wagen daher, ebenso wie Parjanya und Indra. Das Rollen des Donners wird als das heftige Rollen eines himmlischen Wagens gefaßt. Darum heißt Thôrr auch Wagen-Thôrr oder der Wagengott — Ökuthôrr, Reidhatýr [5]. Noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts sagte nach Rhyzelius der gemeine Mann in Skandinavien, wenn es donnerte: „der alte Thôrr fährt" oder „der alte Gott fährt" [6]; und im Schwedischen heißt „donnern" noch heute „Asenfahrt" oder „Thors Fahrt" (âska, d. i. âsaka, oder

zu schütteln." — „Blase ihnen deinen Bartruf entgegen!" ruft ein Anhänger dem Thôrr zu, als die Christen hereinziehen; vgl. Grimm a. a. O.

[1] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 230 Anm.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 111. 141.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 149.

[4] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 141.

[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 138; Mannhardt a. a. O., S. 121.

[6] Vgl. Mogk, Germanische Mythologie, S. 128.

toraka). Dieselbe Vorstellung von dem fahrenden Donnergotte findet sich aber auch bei den Angelsachsen; und bei den Ditmarschen — also in Norddeutschland — scheint sie ebenfalls fortzuleben, wenn man dort bei starkem Gewitter sagt: Nu faert de Olde all wedder da bawen unn haut mit synn Ex anne Räd [1], — nun fährt der Alte schon wieder da oben und schlägt mit seiner Axt an die Räder. Thôrrs Wagen wird von zwei Böcken gezogen, die Tanngnjöstr und Tanngrisnir heißen — d. i. Zahnknisterer und Zahnknirscher —, wohl wegen des Blitzes, der wie knisterndes Feuer springt.

Thôrr ist durch gewaltige Stärke ausgezeichnet, darum heißt er auch schlechthin „der Starke" oder „der starke Waltende" (Thrûdhugr oder Thrûdhvaldr); auch wird er Atli genannt, d. h. der Ungestüme, Zornige [2]. Sehr charakteristisch für ihn ist seine gewaltige Eß- und Trinklust. Als er in Freyjas Gewand gekleidet, mit dem bräutlichen Schleier verhüllt, dem Riesen Thrymr als Braut nach Jötunheim gebracht wird, da ißt er beim Festmahl einen Ochsen und sechs Lachse und trinkt drei Tonnen Met dazu, so daß der Riese sich höchlich verwundert ob des Appetites und Durstes seiner angeblichen Braut und der als Magd verkleidete Loki alle Mühe hat, dies gewaltige Essen und Trinken seiner jungfräulichen Herrin zu beschönigen. Bei Hymir verzehrt Thôrr zwei Ochsen. Als er bei Utgardhaloki, dem außerweltlichen Loki, zum Besuch ist, da unternimmt er es, etwas im Trinken zu leisten, während Loki, der Feuergott, hier das Essen besorgt. Aber so kräftig Thôrr auch ansetzt, das Horn liegt im Meere und kaum bemerkbar ist der Schluck, den er getan [3]. Charakteristisch ist wohl auch, daß nach Olafs Helgasaga dem Bilde des Thôrr zu Lôar täglich vier Brote und entsprechende Quantitäten von Fleisch vorgesetzt wurden [4].

Thôrr vertritt vor allem die wohltätige Seite des Gewitters. Daher erscheint er als eine gern gesehene Gottheit, als Freund

[1] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128; Mannhardt a. a. O., S. 122.
[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128.
[3] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128. 134; Rußwurm, Nordische Sagen, S. 278.
[4] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 100.

der Menschen und Götter, als Schirmer des Heimes der Menschen wie der Asen, vor allem aber als der unerschrockene, siegreiche Kämpfer gegen die unholden Riesen und Trolle. In dieser Eigenschaft ist er besonders ein Liebling der norwegischen und isländischen Dichter, die alle möglichen Kämpfe mit Unholden und Riesen von ihm zu erzählen wissen. Berühmt ist die Geschichte, aus welcher ich soeben einen Zug anführte: wie der Riese Thrymr dem Thôrr seinen Hammer stiehlt und ihn nicht herausgeben will, es sei denn, daß man ihm die schöne Göttin Freyja als Braut zuführe. Da wird auf Lokis Rat Thôrr als Freyja verkleidet, mit dem bräutlichen Schleier verhüllt, — und von Loki als seiner Magd begleitet fährt er nach Riesenheim. Als ihm dann dort sein Hammer in den Schoß gelegt wird, da erschlägt er mit ihm den Thrymr und sein ganzes Geschlecht — ein mit genialen, kraftvollen Zügen in der Edda, in der sog. Thrymskvidha, geschilderter Vorgang.

Bekannt ist auch der Zweikampf des Thôrr mit dem Riesen Hrungnir, d. i. der Lärmer. Die Riesen haben Angst und stellen daher einen Lehmriesen — Mökkrkalfi, d. h. die dicke Wolke — auf, hinter welchem sich Hrungnir verbirgt. Aber alle List hilft schließlich doch nichts. Der Hammer des Thôrr tötet den Riesen. Zu den dämonischen Riesen, welche Thôrr bekämpft, gehört auch Geirrödhr, der Speertöter, dessen Töchter dem Gotte gründlich zu schaffen machen, bis er auch ihnen das Genick bricht. Derartige von Thôrr bezwungene riesige Gegner gibt es noch mehr als einen. In all diesen Mythen und Sagen erscheint Thôrr immer als der Freund der Menschen, als ihr Schützer und Helfer gegen die bösen dämonischen Mächte, als Beistand und Förderer der menschlichen Arbeit, vor allem des Ackerbaus. Er war dies zunächst als der Gott, welcher durch Gewitter und Regen die Luft reinigt und die Erde befruchtet. Ursprünglich sind die dämonischen Gegner des Gottes wohl ebenso wie die des Parjanya und Indra, Dämonen der Luft- und Wolkenregion, neidische Geister, die den Menschen das himmlische Wolkennaß vorenthalten, die die Luft austrocknen oder verpesten. Aber im Anschluß an die eigentümliche Natur des skandinavischen Landes

und unter dem Einfluß des mehr und mehr sich entwickelnden und immer wichtiger werdenden Ackerbaus ändert sich der Wirkungskreis des Gottes und der Kreis der Gegner, die er zu bezwingen hat. In Skandinavien, wo der Ackerbauer in weiten Gebieten mit der Felsnatur des Landes, mit dem mächtig und trotzig ihm entgegenstarrenden Urgestein mühsam zu kämpfen hatte, bis ihm endlich die Urbarmachung des Bodens gelungen, — wo das nordische Klima mit Frost und Eis wieder und wieder die Arbeit des Landmanns zu schädigen, zu vernichten, unmöglich zu machen drohte, — in solch einem Lande mußten bald als Gegner des Gottes, der den Ackerbau schirmte, die Dämonen des harten Felsgesteins und die feindlichen Mächte des Winters hervortreten. So wird Thôrr zum Bekämpfer der Fels- und Bergriesen, wie auch der Eis- und Frostriesen[1]. Als Gott der Bauern tritt er auch in jener Stelle der Edda hervor, wo es heißt: Odhin hat die Edlen, die im Kampfe fallen, aber Thôrr hat der Bauern Geschlecht[2]. Seine derbe, doch tüchtige, kraftvolle Natur stimmt zur Bauernart, — ihn lieben die Bauern und er liebt sie.

Gerade als Gott der Bauern, der Ackerbauer, wird Thôrr zum populärsten Gotte des Nordens, vor allem in Norwegen und Island, und er bleibt dies auch, nachdem er sich Odhin, dem neuen Himmelsgotte, hat unterordnen müssen. Tempel und Bildnisse des Gottes waren weit über das Land verbreitet. Sein Bild wurde auch auf dem Hochsitzpfeiler eingeschnitzt, auf der Stuhllehne, oder auf dem Steven des Schiffes. Als Amulet führte man es aus Knochen bei sich. Bei allen größeren Unternehmungen

---

[1] Inzwischen hat A. Hillebrandt es wahrscheinlich gemacht, daß es sich bei den Kämpfen des Indra zu einem guten Teil um Kämpfe gegen Dämonen des Winters, des Frostes und Eises handelt; daß die von den Dämonen gefesselten, gebannten Wasser nicht selten deutlich als gefrorene Wasser charakterisiert sind (Ved. Mythologie, Bd. III, S. 157 ff.). Darnach erscheint es sehr möglich, daß es sich hier um einen uralten Zug im Charakter des Thôrr und Indra handelt, der in die arische Urzeit zurück reicht. Da die Arier damals in Mittel- und Nordeuropa, wenn auch noch nicht im nördlichsten Teile des Kontinents lebten, erscheint das ganz glaublich.

[2] Im Harbardhs-Liede 24: Odinn á jarla, þá er í val falla, enn Þórr á þræla kyn.

wurde der Gott um Rat gefragt. Verließ man die Heimat, um sich anderswo eine neue zu suchen, dann wurde angesichts des neuen Landes der Hochsitzpfeiler mit dem Bilde des Gottes ausgeworfen und, wo er hinschwamm, da wurde gelandet, da gründete man die neue Heimstätte, — wie uns dies z. B. die Eyrbyggjasaga in lebensvoller Schilderung vorführt. Auch als Beistand im Kampfe wurde Thôrr angerufen. Beim Gelage weihte man ihm den ersten Becher, indem man das Hammerzeichen über denselben machte und des Gottes Minne trank. Mit seinem Hammer weihte Thôrr alle rechtsgültigen Handlungen, alle Rechtsverträge. Daher fallen alle nordischen Gerichtstage auf den Tag des Thôrr, wie auch die Thing-Stätte sich an einer dem Thôrr geweihten Stätte befand. Mit seinem Hammer, so glaubte man, weihe Thôrr auch die Ehe ein. Man nannte ihn auch geradezu Vêorr, d. h. den Weiher[1]. Damit hat Thôrr einen Teil der Erbschaft des alten Himmelsgottes auch nach der ethischen Seite hin angetreten, dessen gewitternde Hypostase er tatsächlich vertritt.

Dem Thôrr als dem Donnergotte war die Eiche heilig, wie dem Donar-Thunar in Deutschland[2], — und wie überhaupt bei den europäischen Ariern, ursprünglich wohl bei allen Ariern, dem Gewitter- und Donnergotte die Eiche geweiht ist. So dem Zeus, dem Jupiter, dem Perkunas, dem Perun[3]. Und wie es nach Livius 1, 16 auf dem Kapitol eine uralte Eiche gab, in welcher Jupiter Feretrius, der blitzschleudernde Jupiter, verehrt wurde, so war die vom hlg. Bonifacius bei Geismar gefällte Eiche, welche als robur Jovis bezeichnet wird, ohne Zweifel dem deutschen Donar-Thunar geweiht. Auch der Hirschkäfer, welchen die Deutschen bald Donnerguge (oder Donnerpuppe), bald auch Eichochse nennen, bezeugt den Zusammenhang von Donner und Eiche[4].

Ein wichtiges Zeugnis für die hohe Bedeutung des Thôrr in Skandinavien wie des Donar-Thunar in Deutschland liegt in dem

---

[1] Vgl. Mogk a. a. O., S. 135.

[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 125; Grimm a. a. O., S. 141. 143.

[3] Vgl. die slavische Grenzbestimmung „do Perunova duba", d. h. bis zur Eiche des Perun; Grimm a. a. O., S. 148.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 28 Anm.

Umstande, daß der diesem Gotte geweihte Tag, der Donnerstag, hier wie dort für besonders heilig galt, wie uns viele Zeugnisse bis in die neueste Zeit hinein erweisen. Manche Arbeit mußte an diesem Tage durchaus ruhen. Namentlich war das Spinnen am Donnerstag in Schweden wie auch Norwegen verboten [1]; desgleichen in Deutschland, wo es heißt, daß sonst der Böse eine leere Spule ins Zimmer wirft mit dem Zuruf: Spinnt diese noch voll! [2] In vielen Gegenden Deutschlands darf noch heutzutage am Donnerstag nichts geschehen, kein Holz darf gehauen, kein Mist gefahren, kein Spinnrocken gedreht werden [3]. Kein Wochentag ist nach Grimms Urteil abergläubisch mehr geehrt als der Donnerstag [4]. Alles Zeugnisse, wie tief die Verehrung dieses Gottes bei den Germanen wurzelte.

Sehr bemerkenswert ist noch eine Mitteilung aus Skandinavien. Auf einem Gute in Telemarken wurden bis in die neuere Zeit hinein zwei Donnersteine von mittlerer Größe aufbewahrt und abergläubisch verehrt: „An jedem Donnerstagsabend und zu hohen Festzeiten wusch man sie und salbte sie am Feuer mit Butter und anderem Fett. Dann wurden sie getrocknet und auf dem Hochsitz des Hauses aufgestellt. Diese abergläubische Verehrung hielt man für das Glück des Hauses notwendig." Also kultliche Ehrung des Symbols, resp. der Waffe des Donnergottes, und zwar speziell am Donnerstag. An einem anderen Orte derselben Landschaft wurden ebenfalls zwei Donnersteine bewahrt und ähnlich geehrt. Sie lagen auf dem Hochsitz, auf glänzend reinem Stroh und wurden oft in Buttermilch gebadet [5]. Doch ist hier nichts speziell vom Donnerstag gesagt. Im übrigen müssen wir bei der kultlichen Ehrung dieser Steine natürlich auch an den berühmten Kiesel des Jupiter Lapis, resp. Feretrius, des römischen Donnergottes, denken.

Die Donnerstagsheiligung führt uns zu den Esten und zur Be-

---

[1] Vgl. Liebrecht, Volkskunde S. 315. 324; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, II, S. 185, Anm. [2] Grimm a. a. O., S. 830.

[3] Vgl. Mogk a. a. O., S. 126; Wuttke, Aberglauben, § 70.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 953.

[5] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 23.

trachtung eines merkwürdigen Zusammenhangs in Mythus und Sitte, den wir hier zwischen diesem finnischen Volke und den Germanen hervortreten sehen.

Als oberste Gottheit der Esten wird uns Tära, Tār oder Tōr genannt, der auch die Bezeichnungen Altvater, Großvater, Himmelsvater trägt[1]. Ihm war — wie dem nordischen Thōrr — die Eiche heilig, und auch der alte Eichenhain auf dem Domberg zu Dorpat, von dem der Kalewipoeg singt, war diesem Gotte geweiht. Dieser Altvater der Esten erscheint neben den besonderen Donnergöttern Kōu und Piker, Pikne, auch als Gott des Gewitters bis auf den heutigen Tag, — wenn auch nicht speziell und ausschließlich als solcher Gott, sondern vielmehr als der alte Himmelsgott, der auch im Gewitter sich bemerkbar macht. Es lag sehr nahe, diesen Tära, Tār oder Tōr der Esten mit dem skandinavischen Thōrr zusammen zu bringen, und das ist denn auch schon früh geschehen. Schon das aus dem 17. Jahrhundert stammende, höchst wichtige und interessante Buch des Boecler-Forselius über „der einfältigen Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten" gibt folgende merkwürdige Nachricht von den Esten:[2] „Den Donnerstag halten sie sonderlich hoch und heilig, brauchen insgemein am selbigen ihre Zauberhändel, enthalten sich vielerley Arbeit, und ist derselbe bey ihnen in viel größeren Würden als der Sontag. Rühret noch, wie hierunter davon etwas breitere Meldung geschiehet, aus dem Heidenthumb her, in welchem sie diesen Tag dem dormahlen in allen mitternächtigen Ländern beruffenen und großgeachteten Abgott Thor zu Dienst und Ehren gefeyert haben".

Dr. Fr. R. Kreutzwald, der in seiner trefflichen Ausgabe des Boeclerschen Buches die Donnerstagsheiligung der Esten durchaus bestätigen muß, verwahrt sich doch entschieden gegen die Ansicht, daß die Esten einen mit dem skandinavischen zusammenfallenden Gott Thor gekannt hätten. Diesen hätten vielmehr, wie er meint, „die deutschen Geschichtsschreiber entweder durch Gehörsünde oder Mißverständnis aus dem Namen

[1] wana isa, wana tāt, wana aīī; taewa tāt.
[2] Ausgabe von Dr. Fr. R. Kreutzwald, St. Petersburg 1854, S. 97.

Taara gemacht. Bedenkt man die breite Aussprache in Jerwen und selbst einem Teile Wierlands, wo überall aa für oa, z. B. maa — moa, das Land, gesprochen wird, so liegt die Vermutung nahe, daß ihre Vorfahren das Wort Taara — Toara werden ausge sprochen haben, und dieses entschuldigt die Deutschen vollkommen wenn sie in dem verwandt klingenden Namen eine ihnen bekannte Gottheit zu hören glaubten"[1].

So der verdiente Dr. Kreutzwald. Sjögren dagegen, ebenfalls einer der besten Fennologen, stellt sich in einer Anmerkung zu dieser Bemerkung Kreutzwalds entschieden auf die Seite derer, welche Taara mit dem nordischen Thôrr zusammen bringen, ja er meint, daß der estnische Name Taara aus Thôrr entstanden sein dürfte und daß die von Kreutzwald vermutete Form Toara gerade den Übergang von Thôrr zu Taara vermitteln könnte. Wiedemann, der beste Kenner der estnischen Sprache, äußerte sich nicht speziell über diesen Zusammenhang, aber er bietet uns neben Târ auch Tôr als estnische Namensform des Gottes, was bei seiner großen Zuverlässigkeit in allen sprachlichen Dingen sehr ins Gewicht fällt. Wiedemann berichtet ferner: „Ein Chronist erzählt, daß bei der Eroberung des Estenschlosses Wolde auf Oesel befohlen wurde, Tôr, den „Hauptgötzen" der Esten, hinaus zu werfen"[2]. In seinem estnischen Wörterbuche bietet uns Wiedemann sogar auffallenderweise nur die Form Tôr (Gen. Tôru, Tôro) als „Name einer Gottheit", während târ (Gen. târa) erklärt wird als „eine mythologische Person, Geist, wana târ (= õnne-tõja) Heckemännchen", — das erstere Wort mit großem, das letztere mit kleinem Anfangsbuchstaben. Die Namensform Tôr ist für den estnischen Gott also auf jeden Fall sicher bezeugt. Ob dieselbe aber durchaus von dem Namen des nordischen Thôrr herzuleiten ist, das ist denn doch noch eine andere Frage.

Als Nicolai Anderson, ein hervorragender Fennologe und vergleichender Sprachforscher, im Jahre 1891 an der Universität

[1] Vgl. Boecler, ed. Kreutzwald, S. 98.

[2] Vgl. F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten, S. 138. 139.

Dorpat zum Magister promoviert wurde, stellte er unter anderem die folgende These auf:

„Das estnische Târ, Tôr, welches auch im Worte Dorpat enthalten ist, ist nicht identisch mit dem skandinavischen Thôrr, sondern hängt mit dem ostjakischen tôrem, tôrym, tûrum und dem wogulischen tarom, târom, torem „Gott, Himmel" zusammen."
Anderson stellte sich in dieser Frage also auf die Seite Kreutzwalds, — und in der Tat, was er anführt, ist von großem Gewicht. Wenn das Ostjakische und Wogulische die Formen tôrem, tôrym, tarom, târom, torem in der Bedeutung „Gott, Himmel" kennen, so muß es unmittelbar für das Wahrscheinlichste gelten, daß das estnische Târ, Tôr als Name des Himmelsgottes hiermit zusammenhängt. Und es dürfte dies um so wahrscheinlicher sein, als der estnische Taara, Târ, Tôr nicht eigentlich als spezifischer Donnergott erscheint, wie der skandinavische Thôrr, sondern vielmehr als der große Himmelsgott, der Altvater, der Schöpfer der Erde, der Menschen und Tiere, — was sich vom altnordischen Thôrr nicht in gleicher Weise behaupten läßt. Den alten estnischen Himmelsgott Târ, Tôr von dem „Gott, Himmel" (tarom, torem usw.) der stammverwandten Ostjaken und Wogulen zu trennen, dürfte darum nicht geraten noch erlaubt sein.

Indessen nun erheben sich von der anderen Seite gewichtige Fragen, die schwer zu beantworten sind, wenn man mit Kreutzwald und Anderson jeden Zusammenhang des estnischen Târa, Târ, Tôr mit dem skandinavischen Thôrr leugnet. Wie kommt es dann, daß auch dem estnischen Târ, Tôr ebenso wie dem skandinavischen Donnergotte gerade die Eiche heilig war? Und wie ist vor allem unter dieser Voraussetzung die Heiligung des Donnerstags bei den Esten zu erklären? Über diese letztere gibt uns Kreutzwald (a. a. O., S. 97. 98), in Ergänzung der Boeclerschen Notiz, noch folgende interessante Mitteilung:

„Mit der Donnerstagsfeier, insofern man die Vermeidung gewisser Beschäftigungen darunter begreift, hat es seine Richtigkeit, namentlich darf an vielen Orten weder Flachs noch Wolle an diesem Tage verarbeitet werden, weil des ersteren Ernte mißraten soll und die Schafe ihre Wolle verlieren. Wenn ein Schaf die

Wolle verliert, sagen die Leute: Nelja pääwa koi oder toug — „die Donnerstagsmotte" — treibt die Wolle ab. Da der Esten weibliche Beschäftigungen während des Winters fast ausschließlich auf die angeführten Gegenstände sich beschränken, so ist es natürlich, daß sie an einem Tage, der die gewohnte Arbeit nicht erlaubt, ihre Hände im Schoße halten. Vor fünfzehn Jahren kam ich in ein Pleskausches Estendorf an einem Donnerstage und fand Jung und Alt teils auf dem Ofen, teils auf der Ofenbank ausgestreckt liegen. — Im Werroschen, wo in letzteren Jahren die Vorurteile des Aberglaubens immer mehr verwelken, in demselben Maße größere Betriebsamkeit erwacht und an manchen Orten durch Ablösung der Frohne neue Verhältnisse hervorgerufen werden, mögen gegenwärtig wenige sein, die neben dem Sonntage noch einen ganzen oder halben Tag dem Müßiggange widmen. Dagegen im Dörptschen und Werroschen, wo einzelner Gesinde Bevölkerung im Verhältnis zur aufgegebenen Arbeit viel zu groß ist, hat bei vielen sich die alte Sitte erhalten, daß die weiblichen Arbeiten am Donnerstag Nachmittag und Abend eingestellt werden."

Das stimmt nun alles ganz und gar zu der auf der Verehrung von Donar-Thórr begründeten Donnerstagsheiligung in Skandinavien und Deutschland und kann von derselben nicht getrennt werden. Wie ist das aber zu erklären, wenn nicht auch die Esten denselben Gott verehrten?

Kreutzwald sagt darüber (a. a. O., S. 92): „Als die christliche Aufklärung Eingang genommen, der Christensonntag seine wöchentliche Weihe bekommen hatte, während das Volk zum Teil vielleicht das Bessere der neuen Lehre einsah, aber aus langjähriger Gewohnheit und vorzüglich aus blindem Fremdlingshaß gegen des Christentums Verkünder von seinen vorigen Göttern sich nicht trennen wollte: erst da scheint man, um es mit keiner Partei zu verderben, als einen Notbehelf eingeführt zu haben, wie dem neuen, so auch dem alten Gotte einen Tag in der Woche zu widmen."

Doch wie kam man dann darauf, dem alten Gotte gerade den Donnerstag zu heiligen? Und wie kam man darauf, diesen Tag gerade durch die Einstellung derselben weiblichen Arbeiten zu

feiern, wie dies in Skandinavien und Deutschland geschah, wenn kein Einfluß von jener Seite her stattfand? Das alles bliebe ganz rätselhaft. Wenn man ferner hinzunimmt, daß die Esten nicht nur in ihrer Sprache zweifellos schon in uralter Zeit von Gothen und Skandinaviern beeinflußt worden sind, sondern daß der skandinavische Einfluß auch gerade auf dem Gebiete des Mythus, der Sage und Sitte deutlich hervortritt [1]; wenn mythologische Gestalten der Esten wie der Näkk, der Kratt und der Toñt schon durch ihren Namen skandinavischen Ursprung verraten, wenn mehrere Sagen der Edda — darunter zwei, deren Held Thôrr ist — bei den Esten teils in Märchenform, teils als Sage im Kalewipoeg fortleben; wenn die Esten das Weihnachtsfest nicht nur mit uralter skandinavischer Namensform jõulu nennen, sondern auch den Weihnachtseber, d. i. den Eber des Freyr, noch bis in die neuere Zeit hinein nicht vergessen haben; wenn man diese und andere Umstände, die ich hier nicht einmal andeuten kann, ins Auge faßt, so wird man kaum daran zweifeln können, daß auch die Donnerstagsheiligung von Skandinavien zu den Esten herüber gekommen.

So ist denn Zusammenhang des estnischen Târ, Tôr mit dem Osten wie mit dem Westen, mit dem ostjakisch-wogulischen tarom, torem, wie mit dem skandinavischen Thôrr schwer abzuweisen. Dieses eigentümliche Doppelverhältnis dürfte sich, wie ich glaube, in folgender Weise erklären: Die Esten hatten seit alters einen obersten Gott und Altvater Târa, Târ, Tôr, dessen Name, durchaus finnisch-ugrischen Ursprungs, eigentlich „Himmel" bedeutete und mit dem skandinavischen Thôrr (aus Thonraz „Donner") nichts gemein hatte. Als aber Esten und Skandinavier in nähere Beziehung zu einander traten, da glaubten die letzteren ihren Gott Thôrr in dem estnischen Târ, Tôr wiederzufinden, und umgekehrt, — und so trat, veranlaßt und begünstigt durch den merkwürdigen Gleichklang der Namen, eine Kontamination, Vermischung und Verschmelzung beider Göttergestalten ein. So konnte des

[1] Vgl. dazu meine Abhandlung „Germanische Elben und Götter beim Estenvolke", in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wiss. in Wien, Band 153, Jahrgang 1906.

Donnergottes Thôrr Eiche nun auch dem estnischen Himmelsgotte Târ, Tôr, der ja auch zu donnern verstand, heilig werden. So konnte auch die Donnerstagsheiligung sich von Skandinavien aus in das Estenland übertragen. Mit dieser Hypothese wird, wie ich glaube, beiden Ansichten vollkommen Rechnung getragen und die verwirrenden Schwierigkeiten lösen sich unter dieser Voraussetzung aufs beste[1].

DER INDISCHE GEWITTERGOTT.

Wir wenden uns nach dieser Abschweifung auf finnisch-ugrisches Gebiet dem indischen Gegenbilde des nordischen Thôrr zu, dem gewaltigen Gott Indra, der den alten Gewittergott Parjanya, den im Gewitter sich offenbarenden Himmelsgott, schon zur Zeit des Rigveda ganz in den Hintergrund gedrängt hat, bis derselbe endlich völlig in Vergessenheit geriet.

Indra ist, gleichwie Thôrr, eine mächtige, riesige Göttergestalt, von gewaltigen Dimensionen, vor allen anderen Göttern durch seine ungeheure, unüberwindliche Stärke ausgezeichnet. Sein Bild ist mit ungeschlachten, derben und derbsinnlichen Zügen ausgestattet. Er hat, wie Thôrr, nichts Feines in seinem Wesen. Seine Haupttätigkeit besteht, wie diejenige des Thôrr, in den Kämpfen gegen die bösen Dämonen, — vor allem gegen Vṛitra, den „Umhüller" oder „Einschließer", welcher die befruchtenden Wasser gefangen hält. Indra tötet ihn mit seinem Donnerkeil, spaltet den Fels, der die Wasser umschloß, und läßt den segenbringenden Regen zur Erde strömen. Ein nahe verwandter, ebenfalls von Indra besiegter böser Dämon ist Vala, dessen Name „die Höhle", das Gefängnis der Wasser, bedeutet. Aber auch andere böse Dämonen bekämpft und vernichtet der gewaltige Gott:

---

[1] Der Name des Gottes Târ, Tôr hat sich in manchen Ortsnamen erhalten. Er steckt auch z. B. in dem livischen Thoreyda, jetzt Treiden, das man gewiß richtig als „Tôrs Garten", Tôr-aida, erklärt. Wir haben ihn ebenso, wie schon erwähnt, in dem Namen Dorpat zu vermuten, der in den Urkunden als civitas Tarbatensis, Tarbet, Darbete erscheint. Auf das Nähere kann ich hier nicht eingehen.

so Çushṇa, den Austrockner, Kuyava, den Dämon des Mißwachses, Dânu, Dânava, Çambara u. a. m. Er sucht sie in ihren Schlupfwinkeln auf, er zerstört ihre Burgen, so stark dieselben auch sein mögen; er entreißt ihnen die Beute, die sie neidisch geborgen, er zerschmettert sie und befreit die Kühe, d. h. die Wasser und das Licht, die sie geraubt. Andere stürzt er hinab, wie sie den Himmel erklimmen und stürmen wollen, und verrichtet auch sonst noch viele Heldentaten. Man sieht, — die von Indra besiegten Dämonen sind böse Geister der Atmosphäre, der Wolken, der heißen Luft, der Dürre, des Mißwachses. Wenn Hillebrandt mit seinen sehr überzeugenden Darlegungen recht hat, dann fehlten unter ihnen aber ebensowenig jene winterlichen Mächte des Frostes und Eises, die die Wasser in anderer Weise bannen und fesseln, bis der Gott sie befreit und wieder fließen macht; Mächte, die den wohlbekannten Gegnern des Thôrr, den nordischen Eis- und Frostriesen unmittelbar verwandt wären. Auf jeden Fall handelt es sich bei den Gegnern des Indra wie des Thôrr um böse Dämonen, die Wasser und Licht gefangen halten, bis der gewaltige siegreiche Gott sie zum Heile der Menschen und auch der Götter wieder befreit. Dem vedischen Inder bedeutet Gott Indra nicht weniger als dem Skandinavier sein Thôrr. Der Dämonentöter Indra ist der vielverehrte Freund und Wohltäter der Menschen.

Indra ist so stark, daß die Götter samt und sonders gegen ihn nicht aufkommen können:

Es ist kein Höherer als Du,
Kein Stärkerer, Du Vṛtrafeind,
Ja Keiner kommt auch nur Dir gleich!
Und als die Götter alle Dich
Ergrimmt bekämpft, den einzigen,
Schlugst, Indra, deine Gegner Du[1].

Doch für gewöhnlich ist Indra nicht ein Bekämpfer, sondern ein Beschirmer und Schützer der Götter, ein Streiter für sie und für die Menschen, — ähnlich dem Thôrr bei den Skandinaviern.

[1] Rigveda 4, 30 1 und 5; Übersetzung der „Siebenzig Lieder“ von Geldner-Kaegi.

Er wächst zu einem der größten, ja endlich zum größten Gotte empor und die gewaltigen Dinge, welche die Sänger von ihm rühmen, gehen vielfach weit über das Wesen eines bloßen Gewittergottes hinaus, — wie das freilich zum Teil durch den henotheistischen Charakter der vedischen Religion bedingt ist, die gern auf den gerade gefeierten Gott alles Große und Herrliche häuft, was sich irgend sagen und rühmen läßt. Vor Indras Hauche zittern beide Welten, er hat die wankende Erde und die Berge festgestellt, er durchmaß den Luftraum, er stützte den Himmel, er zeugt das Feuer zwischen Himmel und Erde, er hat Sonne und Morgenrote geschaffen u. dgl. m. Er, der starke und streitbare Gott, ist vor allem auch ein Helfer der Helden in der Schlacht. Er wird daher als Beistand im Kampfe angerufen, wie auch Thôrr in Skandinavien.

Indra trägt als furchtbare, unwiderstehlich siegreiche Waffe seinen Donnerkeil, seine Keule in der Hand, den Vajra (Vadschra), — wie Thôrr den Hammer oder die Keule. Man denkt sich den Donnerkeil Indras in Gestalt eines Andreaskreuzes (⨯), was von dem Hammer nicht weit abliegt[1]. Im großen Epos Mahâbhârata tritt Indra auch mit dem Speere bewaffnet auf. Nie verfehlt derselbe sein Ziel und, wenn er verschossen worden, kehrt er wieder in die Hand des Gottes zurück[2]. Wir kennen dieselbe Eigenschaft schon an der Waffe des Thôrr und wir werden vermuten dürfen, daß dies ein uralter Zug ist, wenn der Veda auch dessen nicht erwähnt. Ob das Urvolk etwas von Waffen in der Art des australischen Bumerang, der ja auch — allerdings nur dann, wenn er nicht getroffen hat — zu dem Werfenden zurückkehrt, gewußt

[1] Vgl. das Petersburger Wörterbuch s. v. vajra.

[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 106; Mhbh, Vanaparvan 17201; Ausgabe von R. Roy (Calcutta) III, 309, 24; Indra sagt daselbst von seinem Speer (çakti): amoghā hanti çataçaḥ çatrūn mama karacyutā, punaçca pāṇim abhyeti mama dāityān vinighnataḥ. — Eine Waffe in der Art des australischen Bumerang findet sich übrigens auch in Südindien, Präsidentschaft Madras, bei den tamulischen Räuberkasten; ebenso in Gudscherat als Jagdwaffe der Koli-Hirten; desgl. in Amerika bei den Moki-Indianern Arizonas. Es ist ein hölzernes Wurfgeschoß, in der Mitte knieartig eingebogen; zweifellos eine sehr altertümliche Waffe, im Kriege wie auf der Jagd gebraucht.

oder gehört haben mag, muß natürlich dahingestellt bleiben. Die Übereinstimmung ist auf jeden Fall bemerkenswert.

Indra fährt auf einem Wagen daher, von falben Rossen gezogen. Gewöhnlich sind es zwei, es können aber auch mehr, es können 20—1000 Rosse sein. Bisweilen wird auch von den beiden Braunen oder Füchsen des Indra geredet[1], meist jedoch von seinen Falben. Falb, d. h. blond ist auch die Farbe von Indras Haupthaar und Bart, wie wir schon früher gesehen haben — ein deutlicher Hinweis auf ursprüngliche Blondheit auch bei den indischen Ariern, die sonst sich diesen populärsten Gott schwerlich gerade blond gedacht haben würden.

Indra ist, wie Thórr, ein gewaltiger Trinker und Esser, — vor allem aber ein Trinker. Er berauscht sich am Soma-Trank, wie Thórr am Met, und kann gewaltige Mengen davon in sich hinein gießen. Ja diesen derbsinnlichen Zug scheinen die Sänger, recht urwüchsig, mit besonderem Behagen auszumalen. — Es geht so weit, daß uns in einem Liede ein Selbstgespräch des betrunkenen Indra vorgeführt wird, der taumelnd kaum weiß, was er sieht und tut, mit seiner Größe renommiert und im Refrain der Verse sich immer wieder fragt: Hab ich wohl etwa Soma getrunken?[2] — Aber auch aufs Essen versteht er sich! Ganze Ochsen läßt er sich braten und verschlingt sie, — sehr ähnlich dem nordischen Gotte.

Indra verdrängt nicht nur den Parjanya. Er tritt als Rival des alten obersten Himmelsherrn, des Varuṇa, auf und drängt auch diesen schließlich in den Hintergrund. Er war augenscheinlich gerade in seiner derben, urkräftigen Eigenart so recht ein Gott nach dem Herzen des Volkes und so wurde er denn auch in der Rigveda-Zeit zum größten und meistverehrten Gotte — zum mest tignadhr — der vedischen Inder. Nach Jahrhunderten erst wird er dann in dieser obersten, angesehensten Stellung durch Rudra-Çiva beeinträchtigt und aus ihr herausgedrängt, — ähnlich wie Thórr, der zuerst in Norwegen den Týr verdunkelt, später seiner-

[1] Vgl. Rigveda 4, 32, 22—24 (babhrū).

[2] Vgl. mein Buch: Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, S. 361—369; 319.

seits durch Odhin überstrahlt wird. Heute und lange schon ist in Indien nicht Indra, sondern Çiva der höchst und meist verehrte Gott, mit dem sich nur Vishṇu messen kann. Die Reihe Dyâus-Varuṇa, Indra, Rudra-Çiva in der Stellung eines obersten Gottes bei den Indern vergleicht sich der Reihe Týr, Thôrr, Odhin bei den Norwegern — und dies um so mehr als, wie wir später sehen werden, Rudra-Çiva und Odhin urverwandte Götter, ursprünglich identische Göttergestalten sind.

Indra und Thôrr sind mythologische Gestalten, die sich auffallend ähnlich sehen, — und zwar nicht nur im allgemeinen, insofern sie beide Gottheiten des Gewitters, des Donners und Blitzes sind, sondern auch in so manchen spezielleren, recht eigentlich individuellen Zügen [1]. Wenn beide im Gewittersturme daherbrausend, auf Wagen fahrend gedacht sind, beide in der Hand die furchtbare Waffe, den Donnerkeil, den Hammer oder die Keule tragend, beide mit dieser Waffe die bösen Dämonen bekämpfen und vernichten, — so läßt sich allenfalls wohl sagen, daß dies Züge sind, welche ihnen als Gewittergöttern eignen und die sie aller Wahrscheinlichkeit nach von ihren Vorgängern, den älteren Gewittergöttern, übernommen und ererbt haben dürften. Aber schon dieser beständige, wilde, gewaltige Kampf mit der Donnerwaffe gegen die bösen dämonischen Mächte ist doch etwas gerade für Indra und Thôrr speziell Charakteristisches, was wir keineswegs in annähernd ähnlicher Weise bei dem Himmelsgotte finden, wo dieser als der Gewitterer auftritt. Weder Zeus, noch Jupiter, noch Perun ähneln in dieser Beziehung dem Indra und Thôrr; und auch Parjanya, Perkunas und Pehrkons, bei denen wir vom Töten der bösen Geister wohl hören, lassen sich darin doch jenen beiden nicht vergleichen. Und nun jene anderen Züge merkwürdiger Übereinstimmung im Wesen des indischen und des nordischen Gottes! Beide haben sie etwas eigentümlich Riesisches an sich, — nicht nur die gewaltige, ungeheure Stärke, die

[1] Eine Vergleichung gerade dieser beiden Götter hat schon i. J. 1858 Mannhardt in s. Buch „Germanische Mythen" S. 1—242 durchgeführt. Ist davon auch vieles jetzt nicht mehr haltbar, so bleibt die Arbeit doch wertvoll, und an der ursprünglichen Identität beider Götter kann nicht gezweifelt werden.

physische Kraft, die bei beiden als die am meisten charakteristische Eigenschaft hervortritt, sondern zugleich etwas eigentümlich Derbes, Plumpes und Ungeschlachtes, wie es großen Göttern sonst nicht eigen zu sein pflegt. Ferner ein Zug kräftiger Sinnlichkeit, der sich vor allem im Verschlingen ungeheurer Massen von berauschendem Getränk und Speisen offenbart. Wenn Thôrr beim Festmahl in Riesenheim einen Ochsen und sechs Lachse verschlingt und dazu drei Tonnen Met trinkt, bei Utgardhaloki noch sehr viel mehr im Trinken leistet, wenn er bei Hymir vor dem Schlafengehen zwei ganze Ochsen verspeist, so ist Indra der große Somatrinker, der gewaltige Massen dieses Rauschtranks, des vedischen Madhu oder Met, sich in den Bauch gießt, wie der unverblümte, derbe Ausdruck besagt, — der berauscht zu den Kämpfen gegen die Dämonen eilt, im Rausche das Gewaltigste leistet und gelegentlich als ein Betrunkener taumelnd auftritt. Und auch Indra versteht sich aufs Essen; darum brät man ihm Stiere und er ißt von ihnen[1], ja er sagt an einer Stelle selbst: „Fünfzehn, zwanzig Ochsen braten sie mir zugleich! Ich esse das Fett, sie füllen mir den ganzen Bauch"[2]. Met in Masse zu trinken, ganze Ochsen zu essen, scheint gerade diesen beiden Göttern speziell charakteristisch zu sein. Auch ein Zug derben, volkstümlichen Humors ist dem Thôrr wie dem Indra eigen und trug gewiß dazu bei, sie volkstümlich zu machen.

Das alles sind Züge, die sich weder bei Parjanya, Perkunas-Pehrkons oder Perun finden, noch auch bei Zeus oder Jupiter. Das Element der Sinnlichkeit, welches dem Zeus angedichtet wird, liegt nach einer ganz anderen Richtung hin, — nach der aphroditischen, die wir weder bei Thôrr noch bei Indra besonders hervortreten sehen. Herakles mit seinem gewaltigen Essen und Trinken, sowie manche Riesen erinnern damit weit mehr an diese Götter. Und bei Herakles ist dies tief begründet, wie ich bereits an anderem Orte zu zeigen gesucht habe[3].

Noch ein weiterer Zug persönlichster Übereinstimmung zwischen

[1] Vgl. Rigveda 10, 28, 3: pácanti te vṛishabhā́n átsi téshām.

[2] Vgl. Rigveda 10, 86, 14.

[3] Vgl. meine Abhandlung Herakles und Indra in den Denkschriften der kais. Ak. d. Wiss. in Wien 1914.

Thôrr und Indra liegt in dem Barte. Der große Bart ist für Thôrr charakteristisch, und besonders charakteristisch, daß er seinen Bart im Zorne schüttelt oder in ihn hinein bläst. Ebenso aber ist Indra der einzige vedische Gott, der als Träger eines Bartes geschildert wird, und auch von ihm heißt es, daß er seinen Bart schüttelt. Wenn der Bart des Indra ein Schnauzbart, derjenige des Thôrr ein Vollbart ist, so begründet das wohl keinen wesentlichen Unterschied. Der Bart des nordischen Gottes ist rot, derjenige des indischen blond. Auch das liegt nicht weitab von einander, sondern deutet beides übereinstimmend auf die rotblonde Haarfarbe der Arier zurück, die den Germanen lange eigen blieb, während sie den Indern schon früh verloren ging [1].

Das ist eine ganze Reihe merkwürdigster Übereinstimmungen, welche den Gedanken fast unabweisbar nahe legen, daß Indra und Thôrr urverwandte Göttergestalten sind. Doch eine solche Annahme erscheint aus dem Grunde wiederum bedenklich, weil es durchaus den Anschein hat, daß beide Götter erst im Verlaufe der speziell-indischen und speziell-germanischen Entwicklung zu ihrer Stellung gelangt sind. Wir sehen sie ja doch im Laufe dieser Sonderentwicklung, wenn auch schon sehr früh, die älteren Gewittergötter Parjanya und Fjörgynn verdrängen. Sie können also noch nicht in dieser Eigenschaft aus der Urzeit ererbt sein. Unter diesen Umständen bleibt zur Erklärung der so merkwürdigen Übereinstimmungen im Wesen und Gebaren beider Götter wohl nur die Annahme übrig, daß beide aus gleicher oder doch sehr ähnlicher Wurzel in entsprechender Weise bei Indern und Germanen sich entwickelt haben, aus der gleichen Urvorstellung heraus und in ihre neue Stellung hinein gewachsen sind.

Halten wir die Gestalten des Thôrr und des Indra neben einander und suchen wir ihre Eigenart im Ganzen zu fassen, so

[1] Beachtenswert scheint mir bezüglich des Bartes der Umstand, daß die hölzerne Statue des Donnergottes Perun, die Großfürst Wladimir diesem Gotte in Kiew errichten und später nach Annahme des Christentums selbst in den Dnjepr werfen ließ, einen silbernen Kopf mit goldenem Schnurrbart trug. Es scheint also dieser Gott bezüglich des Bartes dem Indra ähnlich gedacht zu sein, — als Träger eines blonden Schnurrbartes.

werden wir uns schwer dem Eindruck verschließen können, daß in ihnen etwas der Natur des Riesengeschlechtes Verwandtes drin steckt, und es drängt sich die Vermutung auf, daß diese beiden Götter aus alten Gewitter- und Sturmriesen hervorgegangen sein möchten, auf welche im Verlaufe der Entwicklung manche Eigenschaften des alten Gewittergottes und damit auch des alten Himmelsgottes übergingen, denn Indra und Thórr werden beide schließlich geradezu zu großen gewitternden Himmelsgöttern, ohne darum doch, wie wir schon gesehen haben, ihre alte, mehr riesische als göttliche Eigenart ganz zu verlieren.

Die Welt der Dämonen, der niederen Elementargeister, der Elben und Riesen hat ohne Zweifel schon in der Urmythologie eine hervorragende Rolle gespielt, vielleicht eine größere sogar als in späterer Zeit. Ein Hauptfehler der vergleichenden Mythologie in ihrer ersten Entwicklungsphase bestand wohl gerade darin, daß man die Bedeutung jener Geisterwelt zweiten und dritten Ranges zu gering schätzte und überall auch für die Urzeit schon nach großen Göttern im Sinn und Stil einer späteren Zeit suchte und spürte. Aus der Welt der Dämonen, der Elben und Riesen sind ohne Zweifel im Laufe der Zeit bei allen arischen Völkern eine Reihe von Göttergestalten selbständig hervorgewachsen, wie ich dies auch an einigen Beispielen in meiner Arbeit über „Aphrodite, Eros und Hephästos" zu zeigen versucht habe.

Es ist nichts Seltenes, daß ein größerer Gott umgeben oder begleitet ist von Helfershelfern niederen Ranges, die derselben Sphäre angehören wie er, desselben Wesens sind, resp. einzelne Seiten seines Wesens und seiner Tätigkeit darstellen. So begleiten den indischen Sturmgott Rudra-Çiva die wesensverwandten Maruts oder Rudras, seine Söhne, Gefährten und Helfer zugleich. So finden wir den lettischen Gewittergott von neun Söhnen umgeben, die ihn in seiner Tätigkeit unterstützen:

> Der Perkun Vater
> Hatte neun Söhne,
> Drei schmetterten, drei donnerten,
> Drei blitzten (flimmerten)[1].

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 317; nach Sprogis, 316.

In einem anderen Liede heißt es, daß der Perkunchen fünf Söhne hat. Einen derselben erbittet sich der Sänger zu Hülfe:

> Damit er mir helfe, diesen Ort
> Erzittern zu lassen durch Lieder[1].

Dem Zeus stehen als Helfershelfer drei Kyklopen, also Riesen, zur Seite, Brontes, Steropes und Arges genannt: Donner, Blitz und Leuchten. Sie gelten als Söhne des Uranos, des alten Gottes des allumfassenden Himmels. Wir wissen schon, daß dieser Gott eigentlich nur eine Seite des altarischen Himmelsgottes Dyâus darstellt, daß er eine Hypostase desselben bildet und also eigentlich eins ist mit Zeus, so wie wir den Dyâus und Varuna bei den Indern als ursprünglich e i n e Person erkannt haben. Wenn daher jene drei Kyklopen als Söhne des Uranos und Helfer des Zeus bezeichnet werden, so liegt das nicht sehr weit ab von der lettischen Mythe von den Söhnen des Perkun, die zugleich seine Helfer beim Gewitterwerke sind. Es wäre nun sehr wohl denkbar, daß Thôrr und Indra ursprünglich ähnliche riesische Söhne und Helfer des alten gewitternden Himmelsgottes Parjanya-Fjörgynn waren, die allmählich zu immer größerer Selbständigkeit emporwuchsen, bis sie, als dem Volke besonders zusagende, urwüchsig-kräftige Gestalten, ihren Vater und ursprünglichen Herrn mehr und mehr verdunkelten und endlich ganz verdrängten, wie das Alte so oft dem Neuen weichen muß. Zu dieser Annahme stimmt aufs beste das früher von uns aus anderen Gründen vermutete Verhältnis von Fjörgynn und Thôrr als Vater und Sohn. Thôrr-Thunar, der Donner, würde sich aufs nächste mit dem griechischen Kyklopen Brontes[2], sowie mit den drei donnernden Söhnen des lettisch-litauischen Perkunas berühren, d. h. aus einer ähnlichen Gestalt hervorgegangen sein. Für Indra müssen wir dann natürlich ähnlichen Ursprung vermuten.

Daß es neben dem eigentlichen Gewittergotte und sogar im feindlichen Gegensatz zu demselben auch sonst noch Gewitterriesen geben konnte und wirklich gab, lehrt uns die nordische Mythologie.

---

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 318: nach Sprogis, 316.
[2] von *βροντή* = tonitrus.

Der Name des gewaltigen Riesen Thrymr, der dem Thôrr seinen Donnerhammer stiehlt, bedeutet geradezu nichts anderes als „Donner". Auch er ist ein Gewitterriese[1]. Lehrreich ist hier auch der estnische Mythus, der uns die selbständigen Gewitterdämonen Kõu und Piker, Pikne neben dem alten gewitternden Himmelsgott Târa zeigt. Eine ähnlich selbständige Gestalt neben dem gewitternden Himmelvater Zeus scheint auch der griechische Keraunos gewesen zu sein[2].

Für die Urzeit werden wir neben dem gewitternden Himmelsgott auch eine Anzahl Gewitterriesen vermuten dürfen, die wohl als Söhne und Helfer desselben gelten. Einer von ihnen muß den Typus des Indra-Thôrr an sich gehabt haben und aus ihm sind dann in späterer Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach jene großen Götter erwachsen.

Daß der griechische Herakles mit Indra — und nach dem Obigen dann auch mit Thôrr — urverwandt sei, habe ich unlängst in so eingehender Weise darzulegen gesucht, daß ich hier davon glaube absehen zu dürfen[3]. Nicht nur ihre Gestalt im allgemeinen, ihre zahlreichen Taten und Abenteuer stimmen bei genauerer Prüfung so bis ins Einzelne hinein überein, daß man Herakles und Indra nun wohl nie wieder von einander wird trennen dürfen. Dort, wo die Wurzeln des Indra ruhen, werden darum auch diejenigen des Herakles zu suchen sein. Sie gehen offenbar beide, ebenso wie der ihnen verwandte Thôrr, auf eine und dieselbe, ebenso gewaltige wie hilfreiche, Riesengestalt der arischen Urzeit zurück.

---

[1] Thrymr vom altnordischen thruma, thrymja „donnern"; vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 179.

[2] Vgl. über diesen Gott den Aufsatz von H. Usener im Rheinischen Museum, N. F. LX: „Keraunos, ein Beitrag religiöser Begriffsgeschichte" (Bonn 1904).

[3] Vgl. meine Abhandlung „Herakles und Indra, eine mythenvergleichende Untersuchung", in den Denkschriften der kais. Akademie der Wiss. in Wien, 1914.

ANTEIL DES GEWITTERGOTTES AN DEN SONNEN- UND LEBENSFESTEN.

Wenn wir von der Beteiligung der Gewittergötter an den Sonnen-, Feuer- und Lebensfesten der alten Arier handeln wollen, dann drängt sich alsbald die Verehrung des Indra bei den entsprechenden Opferfesten der Inder in den Gesichtskreis unserer Betrachtung. Das Somaopfer, der „Lichtfeuerlobgesang" und die nach diesem Typus gebildeten Opfer haben, nach unserer früheren Darlegung, den meisten Anspruch, als die sakral stilisierten Nachfahren jener primitiven altarischen Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste zu gelten. Am Somaopfer aber ist Gott Indra, der gewaltigste Somatrinker, naturgemäß in hervorragender Weise beteiligt. Ja, er erscheint geradezu als der eigentliche Herr dieses Opfers, schon gemäß der an ihn gerichteten feierlichen Einladungsformel (Subrahmanyâ), die während des Opfers mehrfach wiederholt wird[1]. Je nach der Form und dem Zweck dieses Opfers, das im indischen Ritual so manche Variationen erfahren hat, tritt das mehr oder minder hervor, immer aber ist es der Fall, und nie kann Gott Indra hier fehlen. Vor allem aber läßt sich dies von dem großen Mahâvratafeste behaupten, das wir durch Hillebrandts schöne Darlegungen als altes Sommersonnwendfest der Inder kennen, reich an alten, sakral stilisierten Volksbräuchen, für die sich bei den anderen arischen Völkern so auffallende und so einleuchtend urverwandte Parallelen aufweisen lassen. Es ist Hillebrandts Verdienst, den Gewittergott Indra als den höchstgefeierten Gott dieses Festes erwiesen zu haben[2]. Er hat auch Entsprechendes schon bei den verwandten arischen Völkern vermutet. Wir stützen uns daher im folgenden zunächst wesentlich auf seine tiefgründigen und scharfsinnigen Untersuchungen.

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 127 (in Bühlers Grundriß der indoarischen Philol.).

[2] In der schon oft angeführten wertvollen Untersuchung „Die Sonnwendfeste in Alt-Indien", Erlangen und Leipzig 1889 (Sep.-Abdruck aus der Konrad Hofmann zu s. 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift).

Indra und Sûrya, der Gewittergott und der Sonnengott, sind die beiden großen Götter, welche an den indischen Sonnwendfesten Mahâvrata und Vishuvant hauptsächlich gefeiert werden, und zwar in der Weise, daß Indra als der Hauptgott des Mahâvrata-, Sûrya als der Hauptgott des Vishuvant-Festes erscheint. Obwohl den Brâhmaṇas das letztere als das Sommersonnwendfest, das erstere als Wintersonnwendfest erschien, macht es Hillebrandt doch wahrscheinlich, daß das Verhältnis ursprünglich ein anderes war, indem vielmehr Mahâvrata die Sommersonnenwende, Vishuvant die Wintersonnenwende bezeichnete. Dies erscheint vor allem aus dem Grunde das Natürliche, weil auf die Sommersonnenwende in Indien die Regenzeit mit ihren Gewittern folgt, also die Zeit der Herrschaft des Gewittergottes: „Indra, der kriegerische Gott, kämpft gegen den Dämon der Glut, der Dürre und führt der Erde das erfrischende Wasser der Wolken zu, um nachher wieder die Sonne an den Himmel zu stellen [1]." Ihm gehört das Mahâvratafest in erster Linie. Wie lebendig in uralter Symbolik bei demselben Feste aber auch der Sonnengott gefeiert wurde, lehren uns schon die merkwürdigen Schaukelbräuche, von denen wir früher gehandelt haben, — bei denen mit der Schaukel die Sonne symbolisch dargestellt wurde.

Bṛihat und Rathaṃtara, die beiden berühmtesten Opfermelodien, waren diesen beiden Göttern, und vornehmlich bei diesen Festen, geweiht; Bṛihat, die große, erhabene Melodie, dem Indra, — Rathaṃtara, die wagenfördernde Melodie, wie wir früher bereits gesehen haben, dem Inhaber des Sonnenwagens, dem Sûrya. An Stelle dieser letzteren trat in späteren Zeiten die Mahâdivâkirtya-Melodie, — Bṛihat aber blieb die Melodie des Indra und erklang vor allem beim Mahâvratafeste. Daher gilt schon im Rigveda das Bṛihat als eine zur Regenzeit oder bei deren Eintritt besonders beliebte Melodie [2]. „Daß der Donnergott im Mittelpunkte der Verehrung zur Mittsommerzeit stand, wird doppelt begreiflich in Ländern, in denen die sommerliche Umkehr des Sonnenwagens das Nahen der Regenzeit bedeutet [3]." Wie aber unter den Ger-

[1] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 16.
[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 25. [3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 34.

innen die Frühlings- und Sommergebräuche im wesentlichen, wenn auch schwächer, schon zu Weihnachten hervortreten — was schon Simrock bemerkte —, so gab es vielleicht auch in Indien eine Zeit, wo manche Bräuche des Mahâvratatages schon an dem jetzt rituell sehr karg bedachten Vishuvanttage hervortraten [1].

Überaus zahlreich sind die Indra-Lieder, die beim Mahâvratafeste vorgetragen werden. Ein Stier wird dem großen Gewittergotte zu Ehren geschlachtet. Das Fell dieses Opfertieres spannt man über ein in die Erde gegrabenes Loch und stellt so die vom Ritual geforderte „Erdpauke" her, welche mit dem Schwanze desselben Stieres gerührt wird. Der Schall dieser Erdpauken und vier anderer Pauken oder Trommeln stellte symbolisch den Donner dar, dessen Erregung von Gott Indra erhofft und erwartet wurde. Es war ohne Zweifel ein alter Regen- oder genauer Gewitterzauber. Und wie der Pauken- und Trommelschall symbolisch den Donner vorführt, so wird auch der Regenguß, der die Sonnenglut sänftigt, symbolisch dargestellt durch die früher geschilderten Frauen, die mit Wasserkrügen ein Feuer singend umwandeln, um dann den Inhalt der Krüge ins Feuer zu gießen und dieses so zu löschen [2].

So wird Indra unzweifelhaft deutlich in Liedern, Opfergaben und symbolischen Bräuchen bei diesem Sonnwendfeste als der große Spender des befruchtenden Gewitterregens gefeiert. Es ist nicht gerade notwendig, auch die früher schon besprochenen Generationsbräuche dieses Festes gerade auf ihn zu beziehen und ihn zum phallischen Gotte zu stempeln. Es ist auch gar nicht notwendig, die Frage zu entscheiden, die Hillebrandt aufwirft, ob der Kult des Sonnen- oder des Gewittergottes den Ausgangspunkt dieser Sommersonnwendbräuche gebildet habe [3]. Wahrscheinlich sind diese Bräuche älter sogar als beide Götter. Es ist uralter Fruchtbarkeitszauber, der wohl erst später in Beziehung mit irgend welchen Göttern gebracht wurde. Doch wie dem auch sei, in die Ehre der Sonnwendfeste in Indien teilen sich auf jeden Fall der Sonnengott und der Gewittergott, und es liegt nahe, Ähnliches

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 37.
[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 45.
[3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 38 ff.

auch bei den verwandten Völkern, Ähnliches schon für die arische Urzeit zu vermuten.

So meint denn auch schon Hillebrandt, es wäre „nicht unmöglich, daß die Verehrung des Gewittergottes in Indien am Mahâvratafest von alten, vorhistorischen Anschauungen ausging, nach denen die Mittsommerfeier wesentlich dem Spender des Regens galt." Und er führt dafür an, daß in Germanien mehrfach Donar mit dem Johannistage verbunden werde, daß auch die übliche Wasserverehrung bei Slaven und Deutschen weit mehr auf den Donner- als auf den Sonnengott hinweise[1]. Es ist aber wohl nicht gerade nötig, dem Donnergotte für das Sommersonnwendfest schon in der Urzeit einen Vorrang vor dem Sonnengotte einzuräumen. Dafür scheinen mir die Tatsachen doch nicht auszureichen. Wohl aber dürfte es wahrscheinlich sein, daß der Donnergott und Regenspender schon damals an der Ehre des Tages neben dem Sonnengotte wesentlich mitbeteiligt war.

Wenn in Indien beim Mahâvratafest Indra so besonders stark hervortritt, so ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß dazu die Eigentümlichkeit des indischen Klimas wesentlich mit Veranlassung war, da dort unmittelbar auf die Glut des Hochsommers die Regenzeit mit ihren gewaltigen Gewittern folgt, die europäischen Ländern in dieser Art unbekannt sind. Eine Besonderheit der indischen Auffassung liegt wohl auch in dem eigentümlich nahen Verhältnis, das zwischen Indra und der Sonne angenommen wird. Es heißt nicht nur, daß Indra die Sonne und die Morgenröte erzeugt habe. Dies könnte man noch — wenn auch vielleicht mit Unrecht — dem henotheistischen Zuge der vedischen Lieder Schuld geben. Aber mehrfach kehrt die Schilderung wieder, wie Indra den Wolkenberg herunterdrückt und das Rad der Sonne wieder zum Vorschein kommen, die Sonne wieder scheinen läßt. Das läßt uns doch wohl den Gewittergott erkennen, der in rastloser Arbeit die mächtigen Burgen der Wolkendämonen beseitigt und damit der Sonne wieder die Freiheit gibt, ihren belebenden Glanz zu verbreiten. Es ist ein gewiß beachtenswerter, aber doch

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 46.

mehr vereinzelter Anklang an solche Tätigkeit, wenn es von Thórrs Hammer heißt, daß er auch Sonnenschein hervorrufen könne[1].

Im ganzen läßt sich von einem Verhältnis Thórrs zur Sonne nicht viel sagen, während Indra ihr eng verbunden erscheint. Bemerkenswert ist wohl auch der Umstand, daß der alte Sonnengott Vishṇu im Veda mehrfach als Gefährte und Helfer des Indra bei seinem Kampfe gegen die bösen Dämonen auftritt.

Doch welche Verschiedenheiten auch die Sonderentwicklung der Inder und insbesondere das Klima ihres Landes hier in Mythus und Kultus erzeugt haben mag, — wichtiger sind für uns die übereinstimmenden Züge, und auch diese lassen sich nicht verkennen.

Bleiben wir zunächst bei den Germanen, so tritt bei ihnen die Beteiligung des Gewittergottes an den Sonnen-, Feuer- und Lebensfesten mehrfach deutlich hervor. Wenn z. B. in Telemarken auf dem Gute Qualseth die dort aufbewahrten Donnersteine, die Symbole des Donnergottes Thórr, gerade zum Julabend mit frischem Bier begossen werden[2], dann ersieht man daraus, daß bei diesem Feste nicht nur der Sonne und ihres neuen Aufstieges gedacht wird, sondern auch des Gewittergottes, der zum Sonnenschein den Regen gibt. Und wenn man in England dem Thunar Eichhörnchen ins Weihnachtsfeuer wirft[3], so ist das ebenfalls ein primitiver Kult des rotbärtigen Gewittergottes. Freilich ist nicht jeder Regen mit Gewitter verbunden, und daher mag es auch in dieser Richtung bedeutsam sein, wenn in Skandinavien zur Julzeit noch ein anderer großer Gott gefeiert wird, der als Spender von Sonnenschein und Regen zugleich, als ein großer Gott der Fruchtbarkeit überhaupt gilt. Ich meine Freyr, den wir als eine Hypostase des alten Himmelsgottes kennen gelernt haben, als einen Jupiter almus und frugifer, — Freyr, dessen Bildnis nach Adam von Bremen mit einem großen Priap dargestellt war und dessen Fruchtbarkeitssegen sich außer Feld und Flur auch auf

---

[1] Vgl. oben S. 610.

[2] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 101.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 238; nach Rob. Forby, Vocabulary of East Anglia, London 1830, II, 420.

die geschlechtliche Zeugung bezog. Verehrung des Freyr war darum ohne Zweifel bei den Lebens- und Fruchtbarkeitsfesten sehr am Platze. Ihm gehörte der goldborstige Eber Gullinbursti, den wir als ein Symbol der Sonne kennen, und es erleidet wohl keinen Zweifel, daß ihm der Eber geweiht war, den germanische Völker in weitem Umfange zur Julzeit zu schmausen pflegten, — der Eber, auf den man in Skandinavien zu dieser Zeit Gelübde abzulegen pflegte und der bis in die Gegenwart hinein alter Sitte gemäß auch auf der Tafel des Herrschers von England nicht fehlen darf[1]. Kein Zweifel, daß dieser große Fruchtbarkeitsgott zu Weihnachten verehrt wurde[2], und neben dem Sonnenschein wird dabei wohl auch an den Regen gedacht sein. Kuhn vermutet Verehrung dieses Gottes zu Johannis, insbesondere wegen der Generationsbräuche, die dann statthatten[3], und auch das ist wohl möglich, ja darf für wahrscheinlich gelten. Eines schließt das andere keineswegs aus. Im Gegenteil, wir wissen ja schon, daß analoge Bräuche und kultliche oder magisch-kultliche Begehungen sich von Weihnachten bis Johannis hinziehen, in mancherlei Variationen, die doch sehr verwandt sind.

Auch an der Osterzeit scheinen neben dem Sonnenfeuer kultliche Erinnerungen zu haften, die sich auf den Donnergott beziehen. Dafür spricht namentlich, wie schon öfters bemerkt worden ist, die bedeutsame Rolle, welche gerade der Gründonnerstag im germanischen Aberglauben spielt. Ist schon jeder Donnerstag dem Donnergotte heilig, so gilt das doch in hervorragendem Maße von dem Donnerstag der heiligen Osterzeit, in welcher Erinnerungen der alten Frühlingsfeuerfeste fortlebten.

In verschiedenen deutschen Gegenden, in Hessen, in der Mark, in Deutschböhmen, säte man früher den Flachs mit Vorliebe am Gründonnerstag und sät auch heute noch Kohl und Erbsen an

[1] Auch das Schlachten des Weihnachtsschweins bei den Esten und jedenfalls ihr jõulu-orikas, der Juleber, ein kegelförmiges Brot, auf das mit einem Schlüssel oder Ferkelknochen ein Kreuz drauf gedrückt wird, hängt damit zusammen; über den jõulu-orikas s. Wiedemann a. a. O., S. 344.

[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 521.

[3] Vgl. Kuhn, Mythol. Studien I, S. 90; Hillebrandt a. a. O., S. 44.

diesem Tage, weil man annimmt, daß dies für die Saat besonders günstig sei. Namentlich im Odenwald sät und pflanzt man am Gründonnerstage, so viel man kann, weil man glaubt, daß dann die Pflanzen am besten gedeihen[1]. Offenbar sichert man sich durch die Wahl dieses Tages die besondere Gunst des Donnergottes. In Mecklenburg gilt bei den Landleuten die Regel, daß man am Gründonnerstage kein Brot backen dürfe, denn sonst „verbrennt der Regen", d. h. es kommt kein Regen oder er zieht an dem Dorfe vorüber. Ebenso heißt es dort, daß alle Gewitter vorbeiziehen, wenn an diesem Tage gewaschen wird[2]. Die Beziehung auf den Gewittergott ist also so deutlich wie möglich.

In vielen Gegenden schreibt man den am Gründonnerstage gelegten Eiern eine ganz besondere, zauberkräftige Wirkung zu. Wenn wir Recht gehabt haben, das Ei als Sonnensymbol zu erklären, dann vereinigt ein Gründonnerstagsei in sich die Beziehung zur Sonne und zum Donnergotte und trägt darum doppelten Segen oder doppelte Kraft in sich. In Mecklenburg trägt man ein am Gründonnerstage gelegtes Ei auf den Boden, um das Haus gegen den Blitz zu versichern. In Böhmen wirft man solche Eier über das Haus und vergräbt sie an der Stelle, wo sie niederfallen, um das Einschlagen des Blitzes zu verhindern. In Schwaben glaubt man, daß die Gründonnerstagseier, die man auch Antlaßeier nennt, die Männer vor einem Leibesschaden schützen, und in Niederösterreich sollen dieselben, nachdem sie zu Ostern geweiht worden, stets von je zwei Personen gegessen werden, um sich nicht unterwegs zu verirren. In anderen Gegenden behauptet man, daß die Gründonnerstagseier vor jeder Feuersnot bewahren und daß derjenige, welcher ein solches Ei bei sich trägt, in der Kirche oder auf einem Kreuzwege die Hexen erkennen könne[3]. In Niederbayern teilt man ein geweihtes Gründonnerstagsei, wickelt jede Hälfte in Leinwand und legt die eine in den Pferdestall, die andere in den Kuhstall — offenbar um Segen

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., 2. Aufl., S. 128.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 129.

[3] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 128. 129.

oder Schutz zu bewirken. „Zu Passau backt man zwei über Kreuz gelegte Nudeln und tut sie mit einem Gründonnerstagsei am Sunewendtag, der Thunar heilig war, dem Vieh in den Barn [1]."

Es ist heilsam, am Gründonnerstage zu fasten. Das schützt vor Fieber und vor Zahnweh [2]. Vielfach gelten aber mancherlei besondere Speisen als obligatorisch speziell für diesen Tag, und namentlich ist es üblich, an demselben etwas Grünes zu genießen, eine Suppe von jungen Nesseln, eine Kräutersuppe von sieben oder neun Arten Kräuter, auch Rübsensalat, Schnittlauch, Spinatkrapfen u. dgl. m. Dies junge Grün war offenbar einstmals dem Gewittergotte geweiht, der mit seinem Regen die Vegetation fördert. Besonders aber scheinen die Nesseln dem Gewittergotte heilig gewesen zu sein. Darum gilt auch der Glaube, daß am Gründonnerstage gepflückte Nesseln vor Gewitter schützen [3]. Auch Honig spielt am Gründonnerstage eine große Rolle [4], was ebenfalls einen altertümlichen Eindruck macht.

Wie in England zu Weihnachten, so wurden zu Bräunrode im Harz und bei Kammin in Pommern zu Ostern, vor dem Anzünden der Osterfeuer, Eichhörnchen gejagt und wohl ursprünglich in das Feuer geworfen, um dadurch vom Gewittergotte Segen für die Felder zu erflehen. Das Eichhörnchen war seiner Farbe wegen, gleich dem Fuchs und dem Rotkehlchen, dem Gewittergotte Donar heilig, resp. ihm gehörig und speziell zu ihm passend [5].

An den Himmelfahrtstag, der ja stets ein Donnerstag und also auch dem Donnergotte heilig ist, knüpft sich einiger Aberglaube, der an den des Gründonnerstags erinnert: So ist namentlich der Glaube verbreitet, man dürfe am Himmelfahrtstage weder nähen, noch flicken, weil man sich sonst das Gewitter ins Haus ziehe. In Schwaben werden am Himmelfahrtstage zwei Blumenkränze

---

[1] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 11. 12.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 134.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102 Anm. In Tirol legt man beim Gewitter Nesseln ins Feuer, um das Hexenwerk zu entkräften. Vgl. ebenda.

[4] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 128, 129.

[5] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 145.

von den weißen und roten Mausöhrlein (auricula muris und pilosella) gewunden und in den Ställen über dem Vieh aufgehängt, damit der Blitz nicht einschlage[1]. Auch sonst spielen gerade die Gewitter bei den meisten Bräuchen und Meinungen, die an diesen Tag sich knüpfen, eine Rolle[2]. Die Verbindung desselben mit dem Gewittergotte werden wir daher wohl für sicher halten dürfen, das ist aber um so mehr zu beachten, als sonst auch manche Bräuche dieses Tages ihn deutlich als zu der Reihe der Frühlings-, Sonnen- und Feuerfeste gehörig erkennen lassen. Er gehört nicht gerade zu den wichtigsten dieser Tage, aber doch gehört er unzweifelhaft zu ihnen.

Zu den wichtigsten dieser Tage aber sind ohne Zweifel die ersten Tage des Maimonats zu rechnen, an denen die oft erwähnten Maifeuer flammen. Dazu kommen, als für den Donnergott speziell bedeutsam, die Donnerstage dieses schönsten Frühlingsmonates. Mannhardt hebt es als bedeutungsvoll hervor, daß alle von ihm „für den Zusammenhang des Rindviehs mit Thunar geltend gemachten Gebräuche am ersten oder zweiten Maitage statthaben, zu Walpurgis, wenn der Kuckuck, Thunars heiliges Tier, zuerst erscheint. Schon Pröhle suchte zu erweisen, daß der Walpurgistag Thunar heilig war. Er hat ohne Zweifel recht. Nach den fränkischen Kapitularien standen die Donnerstage als heidnische Feiertage bei den Franken das ganze Jahr hindurch in hohem Ansehen, besonders festlich wurden sie aber im Mai begangen[3]." Auch Mogk bemerkt, daß „die Feste an dem dies Jovis, namentlich im Mai, die der heilige Eligius von Noyon um 680 oder der Indiculus superstitionum um 780 oder Burchard von Worms im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts verbietet, keine anderen als dem Donar bestimmte Feierlichkeiten sein können"[4]. Ob auch der nach dem Volksglauben, z. B. in England, heilsam wirkende Tau am ersten Maitage, wie auch zu Pfingsten, mit dem Donnergotte Thunar in Zusammenhang steht, wie Mannhardt

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 18, Anm.
[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 185.
[3] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 18 Anm.
[4] Vgl. Mogk, Germanische Mythologie, S. 125. 126.

annimmt[1], können wir dahingestellt sein lassen. Als scheinbar vom Himmel stammendes Wasser, das die ersten Strahlen der Morgensonne treffen, mag er die Segenkraft der himmlischen Wasser- und Lichtmächte in sich vereinigen.

Besonders aber scheint, wie schon bemerkt worden ist, der Gewittergott Donar-Thunar am Feste der Sommersonnenwende, am Johannistage, mit beteiligt und mit ihm verbunden zu sein. Darum hat schon Hillebrandt, angesichts der überaus großen Bedeutung, die dem Indra am Mahâvratafeste zukommt, die Vermutung aufgestellt, daß gerade die Mittsommerfeier ursprünglich bei den Ariern wesentlich dem Spender des Regens gegolten haben möchte[2]. Auf jeden Fall haben die Germanisten schon früh die besondere Beziehung des Gewittergottes zu diesem Feste bemerkt und mehr oder minder stark betont[3]. Wir haben die reich entwickelten Wasserbräuche dieses Tages schon früher eingehend behandelt, das Baden des Sonnenrades u. a. m. ausreichend beleuchtet. Daß diese Bräuche großenteils auf Erzielung reichlichen Regens gerichtet waren, steht wohl außer Zweifel. Wir müssen aber auch daran erinnern, was ebenfalls schon vielfach bemerkt worden ist, daß die Reste des Johannisfeuers wie auch der anderen Sonnenfestfeuer für wirksam gegen Gewitterschaden angesehen werden. Wenn der Glaube waltet, daß Eichenholz, am Johannistage vor Sonnenaufgang stillschweigend auf den Leib gestrichen, alle offenen Schäden heilt, — so ist die Beziehung auf den Donnergott, dem die Eiche heilig ist, deutlich genug[4]. Ebenso wohl, wenn man am Sonnwendabend Brennesselkuchen backt, denn die Nesseln sind ebenfalls diesem Gotte heilig[5]. Dasselbe offenbart sich deutlich in dem Glauben, wo im Hause ein Johannes wohne, da solle der Donner nicht einschlagen oder doch keinen Schaden tun[6]. Der „Johannes" wird offenbar

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 28.
[2] Vgl. Mannhardt, Sonnwendfeste, S. 46.
[3] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 11. 26. 28. 102. 134.
[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 134.
[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102, Anm.
[6] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 26, Anm. 2.

seines Namens wegen als ein Träger der Kraft und des Segens angesehen, den der Johannistag so reich spendet, — und wenn sich dieser Segen gerade darin zeigt, daß er vor dem Gewitterschaden schützt, so kann die besondere Beziehung zum Gewittergotte wohl kaum bezweifelt werden.

Für die ganze Frage der Sonnenfeuerfeste und ihrer Beziehung zum Gewitter, resp. zu dem das Gewitter wirkenden Gotte, ist aber endlich noch die schon früher bemerkte Tatsache sehr wichtig und bedeutsam, daß in manchen Gegenden Deutschlands diese Feuer als „Hagelfeuer", ebenso auch die bei denselben verwendeten Sonnenräder als „Hagelräder" bezeichnet werden. Es liegt auf der Hand, daß diese Bezeichnungen ihren Grund in dem Glauben haben, diese Feuer und diese Räder hätten eine unmittelbare Beziehung zum Gewitter und dem damit verbundenen Hagelschlag, — sie trügen die Kraft in sich, vor solchem Unheil zu schützen. Und es muß gerade diese Seite an den betreffenden Feuern und Rädern besonders charakteristisch und wichtig erschienen sein, sonst würde man sie wohl schwerlich gerade darnach benannt haben.

In Hessen und Nassau nennt man das mit Stroh umwickelte Wagenrad, welches am Johannisabend angezündet und einen Berg hinab gerollt wird, das Hagelrad. Ebenso werden die zur Fastenzeit flammenden Feuer in Nassau Hagelfeuer oder Halefeuer genannt[1]. Hier ist es also ganz deutlich, daß ebenso die Vorfrühlingsfeuer wie das flammende Sonnenrad der Sommersonnenwende den Hagelschaden abwehren und abwenden sollen. Die Hagelfeuer waren früher aber auch in der Gegend von Trier bekannt. Das sieht man aus der kurfürstlichen Verordnung vom Jahre 1787, welche diese Feuer ebenso wie die Fastnachts-, Johannis- und Martinsfeuer bei strenger Strafe verbietet. Noch lehrreicher aber ist es, wenn in der Leiningenschen Polizeiordnung vom Jahre 1566 bei einem Gulden Strafe verboten wird: „Mayen stecken, Hagelbaum brennen, Johans fewer machen und daruber springen[2]." Offenbar ist dies

[1] Vgl. Heino Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, Hannover 1878, S. 67. [2] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 67. 68.

„Hagelbaumbrennen" nichts anderes als das Verbrennen eines Maibaums an anderen Orten und nur ein anderer Name für diese uns längst schon bekannte und weit verbreitete Sitte, die hier örtlich ihren Namen davon erhielt, daß man ihr die Kraft zuschrieb, den Hagel abzuwehren.

Doch nicht immer und überall wehrt sich die Kirche durch solche Verbote gegen die zweifellos altheidnische Sitte. In vielen Gegenden wird ihr weit wirksamer dadurch entgegen gearbeitet, daß man an die Stelle der alten heidnischen Bräuche eine christliche „Hagelfeier" setzt, einen Gottesdienst, der den besonderen Zweck hat, um Abwendung des Hagelschadens zu flehen. Solche Hagelfeier wird an vielen Orten, katholischen wie protestantischen, in verschiedenen Formen abgehalten. Auch der Zeitpunkt ist verschieden, bewegt sich aber naturgemäß vom Vorfrühling bis in den Sommer hinein. Bald ist es die Fastenzeit, bald der erste Mai, bald der Sonnabend nach Himmelfahrt, die Kreuzwoche, der Fronleichnamstag oder ein anderer Festtag. In Steinhude findet die Hagelfeier vom 1. Mai an gerechnet an fünf auf einander folgenden Feiertagen statt; in Groß- und Klein-Heidorn an neun oder elf auf einander folgenden Sonnabenden. Von Mittag bis Abend ist dann ein halber Feiertag und nachmittags ein Gottesdienst mit Predigt. In Hagen und Umgegend findet sie am 1. Mai statt und weiter an den folgenden Sonnabenden, 12 Wochen lang bis Jakobi. In einigen hannöverschen Kirchspielen feiert man die sog. „große Hagelfeier" am Sonnabend nach Himmelfahrt, und an diesem Tage ruhen alle Arbeiten; es wird aber in mehreren Kirchspielen dort von da an weiter den ganzen Sommer und die ganze Ernte hindurch jeden Sonnabend ein halber Feiertag begangen. In einigen Dörfern von Braunschweig beginnen die Hagelfeier-Betstunden zu Pfingsten und gehen bis zur Beendigung der Ernte. In den katholischen Gemeinden des schweizerischen Aargaus wird vom Mai bis Oktober jeden Donnerstag ein Hochamt abgehalten, um das Gedeihen der Feldfrüchte zu erflehen. Hier hat die Kirche also auch den Tag des Donnergottes für ihre Feier übernommen. Die entsprechenden kirchlichen Festlichkeiten hießen in katholischen Gegenden oft

„Schauermessen", weil sie gegen den Hagelschauer gerichtet sind [1]. Der südlichste Ort in Deutschland, für den sich bisher das Hagelfeuer nachweisen läßt, ist Konstanz. In Konstanz fiel das „Hagelfür" auf den Tag der beiden Märtyrer St. Johann und Paul, den 26. Juni [2], d. h. also die Sommersonnenwende!

Die treffliche Schilderung, welche J. Kehrein von dem Hagelfeuer oder Hälefeuer [3] in Nassau geliefert hat, läßt uns deutlich erkennen, daß diese Feuer sich in nichts als dem Namen von den sonst üblichen Feuerfesten des Frühlings und Sommers unterscheiden, die wir schon zur Genüge kennen. Das Hälefeuer findet daselbst zur Fastnachtszeit statt. „Am Fastnachtsmontag gingen die Buben zu Heidesheim zusammen von Haus zu Haus und sangen ein Lied, dessen Inhalt auf Strohbetteln zum Hälefeuer ausläuft. Die größeren Buben gingen dann in den Wald und fällten nach alter Sitte drei Fichtenbäume, so groß, wie sie dieselben forttragen konnten. Diese Bäume wurden auf einen Sandhügel gebracht, dort von unten bis oben dicht mit Stroh umwickelt und dann in einem Dreiecke aufgestellt, so daß sie oben mit den ästigen Gipfeln einander berührten. Ganz oben wurde gewöhnlich ein verschlossener Korb mit einer lebenden Katze als „Brandopfer" hingehängt [4]. Das zusammengebrachte Stroh und Reisig wurde nun unten zwischen den Bäumen hoch aufgeschichtet. Am Dienstag mit eintretender Nacht gingen die Buben (in früheren Jahren alle Schulkinder mit dem Lehrer, Pfarrer, Bürgermeister und Gemeindevorsteher) um die Bäume und beteten drei Vaterunser, worauf das Stroh angezündet und von den Buben, die mit Strohfackeln versehen waren und gegen einander liefen, mancherlei Unfug verübt wurde. War das Stroh und Reisig etwas niedergebrannt, so sprangen die Buben über

[1] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 67—84.

[2] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 389.

[3] Daß der Name Hälefeuer oder Hallfeuer aus Hagelfeuer entstanden ist, darf als längst erwiesen gelten.

[4] Daß bei den Sonnenfeuerfesten in Europa nicht selten entweder lebende Tiere oder irgendwelche menschenähnliche Puppen, „Hexen" u. dgl. verbrannt werden, ist bekannt, — mag man dieselben nun mit Mannhardt als Vegetationsdämonen oder anderswie deuten.

und durch das Feuer. Aus dem gerade in die Höhe steigenden oder seitwärts getriebenen Rauch wurde auf ein fruchtbares oder unfruchtbares Jahr geschlossen. Die Obstbäume, durch deren Äste der Rauch zog, sollten jedenfalls im laufenden Jahre viel Obst bringen."

„In Obergladbach, Amt Langenschwalbach, wurde am Fastnachtsdienstag jeden Jahres auf der höchsten Spitze des dem Dorfe Obergladbach gegenüber liegenden Berges, des sog. Haalberges, nach dem Abendläuten ein Feuer angezündet usw. Beim Halefeuer ließ man mit Stroh umwickelte Räder, die man anzündete, vom Berge hinunter laufen [1]." Daß diese Hagelräder an anderen Orten zu Johannis gerollt werden und daß der Brauch auch in Hessen bekannt war, ist schon früher bemerkt worden, wurde auch schon von Grimm erwähnt. Räder wie Feuer sind von den oft erwähnten Rädern und Feuern der Sonnenfeuerfeste nicht zu unterscheiden, sondern einfach ganz das Gleiche, nur daß durch den besonderen Namen hier die abwehrende Kraft derselben dem Hagel gegenüber hervorgehoben wird.

Gleich dem Sonnenschein wünscht man Gewitter und Regen, will sich aber zugleich vor Blitz und Hagelschlag schützen. Beides soll durch die verschiedenen Begehungen dieser uralten Festtage erzielt werden, — und so sind Sonnengott und Gewittergott gleichermaßen an denselben beteiligt.

Übrigens scheint auch das Herdfeuer vor dem Blitze Schutz zu gewähren. Es findet sich in Deutschland der Glaube, daß der Blitz nicht einschlägt, wenn Feuer auf dem Herde brennt. In bayrisch Schwaben legt man bei Gewitter geweihtes Holz auf den Herd. „Auch in Holstein läßt man bei Gewitter das Feuer nicht ausgehen, während man zugleich eine Axt in den Ständer der Seitentüre schlägt und so lange darin läßt, bis das Unwetter vorüber ist [2]." Axt und Feuer sind hier unverkennbare Symbole von Donner und Blitz, resp. Symbole des Gewittergottes, und eben darin liegt ihre schützende Kraft.

[1] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 383. 384.
[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen S. 131. 132.

Wenn dem Feuer die Kraft zugeschrieben wird, den Blitz und den Hagel, also den Gewitterschaden überhaupt abzuwehren, dann erscheint es durchaus begründet, dem Gewittergotte zu Ehren beständig brennende, ewige Feuer zu unterhalten. Vielleicht ist dies die Erklärung für jene ewigen, schon früher von uns erwähnten Feuer, welche nach dem Bericht mehrerer Gewährsmänner zu Ehren des preußisch-litauischen Gewittergottes Perkunas in den Wäldern oder auch auf einem Berggipfel unterhalten wurden. In einer indirekten Beziehung zur Sonne und zu jenen Bräuchen der Sonnenfeste, die das Baden der Sonne bewirken sollen, finden wir den Perkunas, wenn es heißt, daß die Percuna tete, die Donnermuhme, die Sonne allabendlich badet. Dieses Bad scheint hier ebenso wie die Blitzabwehr fortdauernd geworden zu sein, während es sich bei anderen Völkern auf bestimmte Festtage beschränkt. Daß aber auch in der Festzeit, wo man von der Hochzeit der Sonnentochter sang, der Gott Perkunas mit geehrt und gefeiert wurde, geht wohl aus der bedeutsamen Rolle hervor, die er in dem Mythus von dieser himmlischen Hochzeit, resp. in den von ihr handelnden Liedern spielt, — sei es nun als Brautführer, sei es — ausnahmsweise — auch als Bräutigam. Viel mehr läßt sich von der Beteiligung dieses Gottes an den Sonnenfesten wohl nicht sagen.

Bei den klassischen Völkern war der Gewittergott und der Himmelsgott Eins und untrennbar, — Zeus und Jupiter. Nur in der Verehrung dieser beiden größten Götter der Griechen und Römer können wir daher erwarten, etwas von dem urarischen Kult des Gewittergottes erhalten zu sehen. Erinnern wir uns nun daran, daß eine frühere Betrachtung uns darauf geführt hat, in den großen Nationalspielen der Alten klassisch umgebildete und zur höchsten Vollendung gediehene Nachfahren jener urarischen Feste zu erkennen, deren Wettspiele bei den nördlicher wohnenden Völkern Europas sich vielfach bis in die Gegenwart hinein in recht primitiv-volkstümlicher Form erhalten haben, während sie bei den Indern uns in sakraler Stilisierung beim Sonnwendfeste und anderen Somafesten entgegen traten, dann werden wir kaum daran zweifeln können, daß das Mittsommerfest, bei dem der

Gewittergott auch in Indien die erste Stelle einnimmt, auf hellenischem Boden in dem großen Nationalfeste der olympischen Spiele wieder zu erkennen ist. Zeus ist der große Gott dieses Festes, wenn auch andere Götter ebenfalls neben ihm gefeiert werden. Wir werden aber annehmen müssen, daß diese Verehrung dem Zeus ursprünglich als dem großen Gewittergotte galt. Sofern er auch höchstes gutes Wesen war, kam er hierbei nicht in Betracht, wie wir nach unseren früheren Betrachtungen voraussetzen müssen, — aber die große Persönlichkeit dieses obersten Gottes der Griechen läßt sich nun nicht mehr teilen und trennen. Der Umstand aber, daß hier der Gewittergott zugleich der unbestrittene oberste Gott, der Himmelvater ist, wird aller Wahrscheinlichkeit nach nicht wenig dazu beigetragen haben, daß gerade er zum unbestrittenen Herrn des größten Nationalfestes wurde. Und eine entsprechende Entwicklung werden wir wohl von vornherein auch für Jupiter und seine Verehrung annehmen dürfen. Jene Spiele, die meist Regenzauber, Gewitterzauber, Sonnenzauber, Fruchtbarkeitszauber, Wettkämpfe um das Sonnensymbol, uralter Bewegungszauber waren, — sie sind Spiele zu Ehren des Zeus geworden, mit dem vereint auch andere Götter noch gefeiert werden, — Spiele, bei denen die hellenische Pflege der männlichen Körperkraft und Gewandtheit, der Pferdezucht, der Kunst des Wagenfahrens und Reitens ihre großen Triumphe feierte.

Diese Spiele, bei denen die Blüte von ganz Hellas zusammenströmte, fanden in Olympia in Elis statt, und Elis, wo der geweihte Ort lag, war darum ein heiliges Land oder sollte es wenigstens sein [1]. Das Fest wurde nicht alljährlich, sondern alle vier Jahre gefeiert, und diese Beschränkung begreift sich bei dem großen Aufwand und Aufgebot aller Kräfte, die hier statthatten. Der heilige Monat fiel in die heiße Sommerzeit. Der früheste Termin scheint Ende Juli, der späteste Mitte September gewesen zu sein, — und der Vollmond war die Zeit dazu. „In mehr als einer Beziehung war der Hochsommer mit seiner brennenden Hitze gerade für eine solche Feier, wie sie in Olympia stattfand, ungeeignet."

---

[1] Vgl. Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, S. 171.

Aber es scheint, daß man trotzdem ein uraltes heiliges Fest nicht verlegen wollte [1].

Olympia war ein heiliger Ort, besonders heilig aber der von einer Mauer umgebene, ganz den Göttern geweihte Raum der Altis. „Hier stand der Tempel des Zeus mit dem Bilde des Pheidias, das Heraion, das Pelopion, das Metroon, der riesige Zeusaltar mit seinem Aschenaufbau und eine Reihe anderer Altäre, an denen die allmonatlichen Opfer stattfanden. Der Raum war erfüllt von den herrlichsten Bildwerken und Weihgeschenken, namentlich auch den Statuen der Sieger [2]." Die olympischen Festspiele überstrahlten alle anderen Festspiele der Griechen und während der Dauer derselben waltete in ganz Hellas ein allgemeiner Gottesfriede [3].

Im Namen des Zeus ergingen schon die Einladungen zum Feste. Am ersten Tage desselben fanden noch keine Spiele statt. Man brachte an demselben dem Zeus ein großes Opfer dar, ein Rinderopfer (*βουθυσία*), wie in Indien beim Mahâvratafeste dem Indra ein Stier geschlachtet wird. Aber auch die anderen Götter erhalten daneben ihr Teil [4]. Und am nächsten Tage beginnen dann die Spiele. Man begann mit dem Wettlaufe, — und der einfache Wettlauf galt auch für den ältesten und ursprünglich einzigen Kampf [5]. Es ist eine merkwürdige Tatsache, an die hier wohl erinnert werden darf, daß gerade der Wettlauf bei Indianerstämmen als Regenzauber geübt wird [6]. Nach dem Sieger in diesem Kampfe wurde auch die Olympiade benannt. Es folgte der Ringkampf, der Faustkampf und die Vereinigung beider, das Pankration. Wir erinnern an den zu Johannis geübten „Bewegungszauber" in ähnlichen Kämpfen, deren wir früher gedacht

---

[1] Vgl. Stengel a. a. O., S. 173. [2] Stengel a. a. O., S. 173.

[3] Stengel a. a. O., S. 171.

[4] Vgl. Stengel a. a. O., S. 175. Das Heraion neben dem Zeustempel bezeugt uns die Verehrung der Hera, die wir als die dem Himmelsgott sich vermählende jugendliche Sonnengöttin kennen gelernt haben, — die Sonnenjungfrau der lettischen Lieder.

[5] Vgl. Stengel a. a. O., S. 176.

[6] Vgl. K. Th. Preuß, im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 247.

haben. Den Höhepunkt des Festes aber bildeten dann am vierten Tage die Pferderennen, — Wagenfahren sowohl wie Wettreiten[1]. Über primitivere Rennen derart bei den nördlichen Ariern, zur Zeit der alten Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste haben wir früher ausreichend gesprochen, ebenso wie über das sakral stilisierte Wagenrennen beim indischen Somaopfer „Vâjapeya". Das folgende Pentathlon oder der Fünfkampf umfaßte Springen, Laufen, Diskuswerfen, Speerwerfen und Ringen. Das Werfen des Diskus haben wir schon früher mit dem Rollen und Werfen von Rädern und Scheiben an den Sonnen- und Feuerfesten der nördlichen Arier zusammenzubringen gewagt. Der abschließende Wettlauf der Hopliten, der vollständig gerüsteten Krieger, ist zweifellos rein hellenischer Brauch, der nicht in der Urzeit wurzelt. Und ebenso ist gewiß vieles andere bei diesen Festspielen zu beurteilen, ohne daß darum die Tatsache angefochten zu werden braucht, daß die Wurzeln dieser berühmten Spiele bis in die primitive Urzeit zurück reichen.

Nach der Preisverteilung brachten die Sänger dem olympischen Zeus ein Opfer dar, und es folgten Festmähler und Schmausereien, bei denen wohl niemand leer ausging. Länger als ein Jahrtausend ist dieses Fest in Olympia gefeiert worden[2].

Sehen wir uns nun unter den Jupiter-Festen um und fragen wir, welche derselben hier wohl am ehesten zur Vergleichung in Betracht kommen dürften, so liegt nichts näher, als an das Fest der Feriae Latinae zu erinnern, dessen wir früher schon in anderem Zusammenhange eingehend gedacht haben (oben S. 148—150). Dieses Fest, in historischer Zeit das alte Bundesfest der latinischen Völker, auf dem Mons Albanus und teilweise auch in Rom gefeiert, weist mit seinen eigentümlichen und zweifellos uralten volksmäßigen Bräuchen in eine weit zurückliegende Zeit zurück,

---

[1] Ein eherner Adler und ein Delphin, durch eine Maschinerie in Bewegung gesetzt, gaben das Zeichen zum Beginn des Wagenrennens (s. Stengel a. a. O., S. 180). Dürfen wir den Adler als Symbol des Zeus, den Delphin als Symbol des Apollon fassen, dann hätten wir hier Gewittergott und Licht-Feuer-Sonnengott beisammen.

[2] Stengel a. a. O., S. 185, 187.

wo es noch kein Rom und keinen latinischen Bund gab. Mit seinen alten Schaukelbräuchen, an denen man sich auf dem Albanerberge ergötzte, mit seinen an den Bäumen aufgehängten seltsamen Oscilla, mit dem in Rom gefeierten Wettrennen stellte sich dasselbe in die Reihe jener altarischen Sonnen- und Lebensfeste, deren wir so oft schon gedacht haben. Der Hauptgott dieses Festes aber war der oberste Gott der Italiker, der zugleich der große Gewittergott war, — Jupiter, von dem wir hier vermuten müssen, daß ursprünglich gerade seine Eigenschaft als gewitternder Himmelsgott ihm die Ehre des Festes verschaffte, wenn er auch in historischer Zeit dabei vornehmlich als der Schützer und Schirmer des latinischen Bundes hervor tritt. Daß beide Eigenschaften nicht gar so weit von einander ablagen, ergibt sich schon daraus, daß wir gerade den gewitternden Jupiter, den Jupiter Lapis und Feretrius als den Gott kennen, der über der Treue in Eid und Vertrag zwischen Stämmen und Völkern wachte. Ähnlich wie die olympischen Spiele das Vereinigungsfest der hellenischen Völker, waren die Feriae Latinae das Vereinigungs-, Bundes- und Verbrüderungsfest der latinischen Völker, — und ähnlich wie in Hellas während jener Spiele waltete in Latium während der Feriae Latinae ein Gottesfriede[1]. Dem Jupiter aber wurde bei diesem Feste das Opfer eines jungen weißen Stieres dargebracht, wie dem Zeus das Rinderopfer bei den olympischen Spielen, dem Indra das Opfer eines Stieres beim Mahâvratafeste. Die Zeit des Festes war später eine schwankende, an die Zeit des Amtsantrittes gewisser Magistratspersonen gebunden und von ihr abhängig, doch sahen wir, daß ursprünglich dieses Fest wahrscheinlich im Beginne des Frühlings, im April oder Anfang Mai gefeiert wurde, später meist in der Zeit vom Juni bis August. Es scheint also eigentlich ein Frühlingsfest gewesen, dann ein Hochsommerfest geworden zu sein. Zu dem von uns vermuteten ursprünglichen Charakter des Festes stimmt das ganz gut, und es ist nicht wesentlich, wenn das Jupiterfest als altes Frühlingsfest, das Zeusfest als altes Hochsommerfest erscheint,

---

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 100.

denn vom Frühling in den Hochsommer hinein zogen sich ja seit alters die verwandten Lebens- und Fruchtbarkeitsfeste der Arier.

In eine spätere Zeit, den September und die nächstfolgenden Monate, fallen die großen Jupiterfeste Roms, die ludi Romani, ludi Magni, ludi Plebeji und ludi Capitolini. Sie wurden mit Opfer und Opfermahl, zu Ehren des Jupiter, mit herrlicher Prozession und Spielen im Zirkus gefeiert. Vor allem treten die ludi Romani, im September gefeiert, als das volkstümlichste und bedeutungsvollste Fest der alten Römer hervor [1]. Auch bei diesem wird dem Jupiter ein junger weißer Stier geopfert [2]. Bei der Prozession in den Zirkus hebt schon Preller als interessant das Symbol der Quadriga hervor, welches wohl ursprünglich das Attribut des Jupiter als des wagenfahrenden Donnergottes gewesen sein dürfte [3]. Daneben treten als Attribute des großen kapitolinischen Jupiter der Blitz, das Adlerszepter und der goldene Kranz hervor, die auf geweihten Wägen — den sog. tensae — feierlich zum Zirkus gefahren wurden, um gleichsam an den Spielen teilzunehmen [4]. Erinnern wir uns, daß in der Rennbahn der Tempel des Sonnengottes stand, so sind es auch hier wieder der Donnergott und der Sonnengott, die sich in die Ehre der festlichen Spiele teilen. Wenn wir auch bei diesen Spielen im Vergleiche mit den altarischen Frühlings- und Hochsommerfesten eine gewisse zeitliche Verschiebung annehmen mußten, ist es darum doch wohl nicht ausgeschlossen, daß sie mit jenen in Zusammenhang gebracht, ihre Wurzeln in jenen gesucht werden dürfen. Wir können auch daran erinnern, daß das indische Somafest mit Wagenrennen, das Vâjapeya-Opfer, im Herbste stattfand. Und es liegt nahe zu vermuten, daß die allzu große Hitze des Hochsommers, die auch die Feier der olympischen Spiele sehr erschwerte, hier die zeitliche Verschiebung veranlaßt haben könnte.

Wir dürfen nach alledem für die arische Urzeit eine kräftige Beteiligung des Gewittergottes an den Sonnen- und Lebensfesten

[1] Vgl. Preller, Röm. Mythol., 3. Aufl., I, S. 223.
[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 220. [3] Vgl. Preller a. a. O., S. 221.
[4] Vgl. Preller a. a. O., S. 222. 223.

unbedenklich annehmen. Damals war es wohl ohne Zweifel der alte gewitternde Himmelsgott, an den man dachte und der sich auch in Griechenland und Rom in dieser Stellung behauptet hat, während bei Indern und Germanen die entsprechenden Gestalten des Parjanya und Fjörgynn allmählich ganz verblaßten und an deren Stelle die alten Gewitterriesen Indra und Thôrr, resp. Donar-Thunar, traten, auf die nun die alten Ehren übergingen.

SCHLUSSBETRACHTUNG.

DAS Vorstehende ist schon vor einiger Zeit niedergeschrieben und in der Folge nur hier und da ergänzt und berichtigt worden. Es bleibt uns nun noch die Aufgabe übrig, nicht nur rückblickend den Kern der gewonnenen Ergebnisse uns zu vergegenwärtigen, sondern auch vorschauend ihre Weiterentwicklung unter neuen Gesichtspunkten anzudeuten. Denn darüber wollen wir uns und unsere Leser nicht täuschen: Hier handelt es sich nicht um die mehr oder minder vollkommene Darstellung von Resultaten einer im wesentlichen abgeklärten Forschung; sondern vielmehr um die Eroberung eines Neulandes, aus dem die verhüllenden Nebel nur Stoß um Stoß durch frischen Luftzug vertrieben werden können[1]. Auf anderem Wege ist die hier angestrebte Kunde von der urzeitlichen Religion der Arier nicht zu erreichen.

DIE DREI GROSSEN LEBENSMÄCHTE.

Wir wollten den arischen Naturkult erforschen und gingen von der nahe liegenden Frage aus, welche Rolle in demselben wohl

[1] Beiträge dazu habe ich zu bieten gesucht in meinen Büchern „Mysterium und Mimus im Rigveda", Leipzig 1908; „Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth", München 1911; „Reden und Aufsätze", Leipzig 1913, S. 348 ff. „Altarische Religion" und S. 407 ff. „Der arische Naturkult als Grundlage der Sage vom heiligen Gral". Desgleichen in den akadem. Abhandlungen „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral", Sitz.-Ber. der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien 1911; „Herakles und Indra", Denkschriften derselben Akademie 1914.

die Sonne und ihre Verehrung gespielt haben möchte. Eine Fülle von Tatsachen drängte sich uns entgegen, die dafür zu zeugen schien, daß diese Rolle eine sehr bedeutende, eine beherrschende, zentrale war. Doch es zeigte sich im Laufe der Untersuchung immer deutlicher, daß die Verehrung der Sonne bei den Ariern sich gar nicht trennen ließ von der Verehrung anderer, großer, Leben wirkender Mächte in der Natur. So vor allem des Feuers, dessen Erzeugung dem Menschen schon auf primitivster Kulturstufe geglückt sein muß, da wir ihn nirgends ohne diesen Begleiter antreffen. Die Sonnenfeste der Arier ließen sich ebenso gut als Feuerfeste bezeichnen, so eng hing beides zusammen, so deutlich war ihnen offenbar schon in Urzeiten das Sonnenähnliche des Feuers, die Feuernatur der Sonne, die Wesensverwandtschaft des irdischen und des himmlischen Feuers aufgegangen.

Aber auch das Wasser und seine Verehrung zeigte sich mit denselben Festen so untrennbar verbunden, daß man sie ebenso gut auch als Wasserfeste bezeichnen könnte. Regenzauber trat neben den Sonnenzauber und Wasserbräuche neben die Feuerbräuche, und die Beteiligung des Gewittergottes an diesen Festen erschien nun nicht mehr auffallend.

Feuer und Wasser, Sonnenschein und Regen wirken vereint das Leben der Vegetation, die ihrerseits wiederum die Grundlage des animalischen Leben bildet. In unzähligen Bräuchen drängt sich die Vegetation so stark in jenen Festen hervor, daß man sie auch Vegetationsfeste zu nennen geneigt sein könnte, die gefeierten Mächte Vegetationsdämonen, Vegetationsgötter. Zur Entstehung und Fortpflanzung des tierischen und menschlichen Lebens gehört aber noch etwas anderes, eine ganz besondere, starke, geheimnisvolle Macht, die sich in dem geschlechtlichen Triebe, in der Liebe, in der Zeugung offenbart, zugleich dem Gipfelpunkte physischer Lust. Und dieselben Feste, von denen wir reden, werden weiter entscheidend charakterisiert durch eine ganze Reihe damit zusammenhängender Bräuche, der Generationsriten. Jene Feste, die wir zuerst als Sonnenfeste bezeichnen zu dürfen glaubten, haben sich damit vor unseren

Augen zu etwas viel Größerem ausgeweitet, zu **Lebensfesten** im weitesten Umfang. Um das Leben in weitestem Umfang zu wirken, werden auch alle jene vielen Bräuche geübt, die wir unter der Bezeichnung „**Bewegungszauber**" zusammengefaßt haben. Denn Leben ist Bewegung, — das hat schon der primitive Mensch instinktiv begriffen.

Feuer, Wasser und **Zeugung** — das sind die drei großen Lebensmächte, die alles Leben hier auf Erden, in der Pflanzenwelt und in der Tierwelt, wirken. **Feuer, Wasser** und **Zeugung** bilden darum den Mittelpunkt und den wesentlichen Inhalt der alten arischen Lebensfeste und werden von der primitiven Philosophie unserer Vorfahren in mannigfacher Weise miteinander verwoben und mit den großen, den größten Naturerscheinungen in Zusammenhang gebracht. Wie das Feuer mit der Sonne, so brachte das primitive Denken unserer Vorfahren das Wasser mit dem Monde in geheimnisvollen Zusammenhang. Der Mond erschien ihnen als ein strahlendes, frei in der Luft schwebendes Gefäß, mit himmlischem Rauschtrank gefüllt, der — ausgetrunken — sich immer wieder auf wunderbare Weise von selbst erneuert und von dem letzten Endes auch das befruchtende Naß der Wolken herstammt. Und wie im Feuer ein Abbild der Sonne, so glaubte man im Meth, im Soma, im Rauschtrank der Feste ein irdisches Abbild des Mondes zu besitzen und wirkte Regenzauber mit ihm, wie Sonnenzauber mit dem festlichen Feuer. Wenn aber Sonne und Mond als ein Liebespaar sich vereinigten, wie der Mythus erzählte, wie die Lieder es sangen, dann fanden sich in solch himmlischer Hochzeit die drei großen Lebensmächte zusammen: Feuer, Wasser und Zeugung!

Im Gewitter aber, dem gewaltigsten Bewegungsvorgange der Natur, wird Feuer und Wasser zugleich geboren; das Feuer als Blitz, das Wasser als Regen. So kann es nicht wundernehmen, wenn der Gewittervorgang nicht nur als Kampf, sondern auch als ein himmlischer Zeugungsvorgang gefaßt wird und nun wiederum **Zeugung, Feuer** und **Wasser** in erhabener Dreieinheit offenbart.

Das Feuer wird durch Quirlung gewonnen, Quirlung eines Holzes in dem anderen. Aber auch der Rauschtrank wird gequirlt, durch Quirlung zum festlichen Trunke bereitet. Manthanam nennen es die Inder. Hölzerne Scheiben, Räder, aus denen man das heilige Feuer quirlte, waren zugleich ein irdisches Abbild der Sonne wie auch des Mondes. Es wurde aber auch der Gewittervorgang als ein himmlisches Manthanam, ein himmlischer Quirlungsprozeß gedacht — das lehren uns besonders deutlich die Inder — und sein Ergebnis war, aller Augen sichtbar, himmlisches Blitzfeuer und himmlisches, die Erde befruchtendes Wasser. Quirlung und Zeugung, die irdische wie die himmlische, sind eines Wesens, sind eins und dasselbe. Diese Gedanken der Inder dürfen wir dreist für altarische Gedanken nehmen.

Der Gegenstand ist von zentraler Bedeutung für die altarische Religion, wir können ihn hier aber nicht weiter verfolgen, weil wir uns dabei bald in die Betrachtung der altarischen Mysterien vertiefen müßten, deren Behandlung wir uns für den dritten und letzten Band dieses Werkes vorbehalten haben [1].

Wohl aber ist hier der Ort, mit verehrungsvoller Dankbarkeit dessen zu gedenken, daß schon Adalbert Kuhn in seiner größten und wichtigsten Arbeit, der „Herabkunft des Feuers und Göttertrankes" [2], mit genialer Hand einen Griff in diesen Mittelpunkt des altarischen Naturkults hinein getan hat. Wohl hatte er bei seiner Untersuchung weniger den Kult als die Mythologie unserer Vorfahren im Auge; und er wurde dadurch zum Begründer der vergleichenden Mythologie. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß dabei auch zugleich wichtige Schlaglichter auf den altarischen Naturkult fielen, deren Bedeutung uns erst jetzt recht zum Bewußtsein zu kommen anfängt. Denn Feuer und Göttertrank, himmlischer Rauschtrank spielen nicht nur im Mythus der arischen Völker eine hervorragend wichtige Rolle, sie sind

[1] Einiges darüber s. in meinem Aufsatz „Der arische Naturkult als Grundlage der Sage vom heiligen Gral", Bayreuther Blätter 1911; Reden und Aufsätze, S. 407 ff.

[2] Erschienen i. J. 1859; neu herausgegeben von Ernst Kuhn als Band I der „Mythologischen Studien" von Adalbert Kuhn, Gütersloh 1886.

auch gerade für den Kultus von zentraler Bedeutung; nicht am wenigsten die Idee von der „Herabkunft", d. h. von der Abstammung des irdischen Feuers vom himmlischen, des irdischen Rauschtrankes vom Göttertranke da droben in höheren Regionen. Und auch die Verbindung dieser beiden Mächte und ihrer Entstehung mit dem Zeugungsvorgange tritt schon bei Kuhn an mehreren Punkten deutlich hervor. Ein glücklicher Instinkt leitete ihn bei dem großen Wurf jenes Buches, auf das wir nach Jahren der Verkennung alle Ursache haben wieder nachdrücklich zurück zu verweisen.

DIE ALTARISCHEN LEBENSFESTE UND DIE SOMAFESTE DER INDER.

Eine der merkwürdigsten Wahrnehmungen, die wir im Laufe unserer Untersuchung zu machen hatten, bestand darin, daß jene Feste der europäischen Arier, die wir zuerst als Sonnenfeste erfaßten und die sich uns dann zu Lebensfesten erweiterten, in so vielen Punkten mit den Somafesten der Inder zusammen stimmten, daß wir immer wieder diese zum Vergleich heranzuziehen genötigt waren. Auffallend und merkwürdig aber ist dies Ergebnis, weil nach den überzeugenden Darlegungen von A. Hillebrandt die indischen Somafeste zweifellos als Mondfeste zu bezeichnen sind, denn Soma ist, wie Hillebrandt gezeigt hat, der Mond als himmlischer Rauschtrank gefaßt. Sind auch verschiedene andere Götter an den Somafesten mit beteiligt, so bildet den beherrschenden Mittelpunkt derselben doch unstreitig Soma, der Mond, der himmlische Rauschtrank, den der irdische, von den Priestern gekelterte Rauschtrank ebenso vertritt und symbolisch darstellt, wie das Feuer dieser Feste die Sonne vertritt. Feste, die bei den europäischen Ariern in erster Linie als Sonnenfeste erscheinen, bei denen vom Monde nicht viel die Rede ist, finden in Indien ihre Entsprechung in Festen, die man durchaus in erster Linie als Mondfeste bezeichnen muß.

Wie ist das zu erklären?

Haben wir es mit altarischen Sonnenfesten zu tun, die in Indien

mehr und mehr zu Mondfesten geworden sind? Dafür ließe sich manches geltend machen. Ein stärkeres Hervortreten des Mondes bei den Indern konnte hervorgerufen sein durch die ungleich mächtigere Erscheinung des großen Nachtgestirns in der neuen, südlichen Heimat dieses phantasievollen Arierstammes. Der Zauber des Mondlichtes mußte dort auf empfängliche Gemüter mit ungleich größerer Kraft einwirken, die Phantasie in ganz anderer Weise anregen, als dies in Europa der Fall war. Wir sehen das ja auch sonst deutlich genug in der indischen Poesie sich geltend machen. Und neben der Schönheit hatte das Mondlicht dort noch eine andere Eigenschaft, die als etwas Wohltätiges, Preisenswertes empfunden wurde. Es war nicht brennend heiß, wie das Sonnenlicht, das neben viel Segen auch viel Qual und Schaden gerade in jenen Gegenden bringen konnte und brachte, zum Unterschied von gemäßigten Zonen, wo es vorwiegend als wohltätig und hülfreich empfunden wird. Das schöne, zauberische Mondlicht war ja kühl zugleich und wurde nach der oft peinigenden Glut des Tages in Indien als eine Erquickung empfunden. Es brachte Kühlung, wie der goldige Meth den brennenden Durst zu kühlen vermochte. Den Kaltstrahligen, den Kältestrahler nennen darum indische Dichter den Mond und wollen ihn damit preisen.

So könnte man sich die Sache zurecht legen. Aber es könnte sich auch anders verhalten. Es könnte auch der Mondkult das Ältere und von Hause aus Vorwiegende sein. Es könnten die Inder in dieser Beziehung eine ältere Orientierung jener Feste erhalten haben, wenn ihre Somafeste im übrigen auch durch sakrale Stilisierung und Versteinerung primitiver volksmäßiger Bräuche gegenüber den volksmäßigen Festen der europäischen Arier zweifellos einen weit vorgeschrittenen Zustand darstellen.

Zu einer solchen Auffassung der Sachlage oder richtiger zu einer Prüfung derselben von diesem Gesichtspunkte aus muß uns vor allem jene neuerdings erstandene und immer mehr sich ausbreitende und erstarkende Richtung vergleichend-mythologischer Forschung veranlassen, welche — die Anschauungen A. Hillebrandts und auch E. Sieckes bestätigend — hauptsächlich von der i. J. 1906 in Berlin begründeten „Gesellschaft für

vergleichende Mythenforschung" vertreten wird und in der von ihr herausgegebenen „Mythologischen Bibliothek" zum Ausdruck gelangt[1]. Als ihre hervorragendsten Vertreter dürfen wohl Georg Hüsing, Heinrich Leßmann und Wolfgang Schultz bezeichnet werden. Es ist dieselbe Richtung, die ich im vorausgehenden Texte schon wiederholt erwähnt und mit kurz zusammenfassendem Ausdruck als „Mondmythologie" bezeichnet habe.

Das Charakteristische für dieselbe, und insbesondere für die letztgenannten Forscher, besteht darin, daß sie, von der Märchenforschung zur Mythenforschung vorschreitend, vor allem die in Mythus und Märchen hervortretenden Zahlenverhältnisse berücksichtigend, zu der Überzeugung gelangt sind, daß der Mond und sein Wandel, seine Phasen, seine wechselnde Erscheinung in Lichtmond und Schwarzmond, als Ausgangspunkt des Mythus und des im Mythus wurzelnden echten Märchens zu betrachten seien. Der Wandel des Mondes, sein regelmäßiges Vergehen und Wiedererstehen, bildete die Grundlage der ältesten Zeitmessung, zugleich aber den Ausgangspunkt unzähliger Mythen und Märchen. Die wechselnde Gestalt des Mondes ließ unzählige, sehr verschiedene mythische Bilder entstehen; von dem Kampfe des Lichten und des Schwarzen gingen unzählige Kampfgeschichten aus usw. Erst viel später wurde auch das Jahr als ein Zeitabschnitt erfaßt. Erst später beschäftigte auch die Sonne die Phantasie der Mythenerzähler. So kam es, daß vielfach mythische Bilder und Geschichten, die ursprünglich am Monde hafteten, in der Folge auf die Sonne übergingen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Anschauungen ausführlich darzulegen und zu begründen. Die Vertreter der Richtung tun es selbst, mit großer Energie und Konsequenz, nicht nur in der „Mythologischen Bibliothek", sondern auch in zahlreichen anderen Veröffentlichungen. Unerläßlich aber ist für uns

[1] Mythologische Bibliothek, herausgegeben von der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung. Leipzig, J. C. Hinrichsche Buchhandlung. Der erste Band erschien 1907/8; der siebente ist 1915 zum Abschluß gekommen.

die Prüfung unserer Forschungsergebnisse unter diesem neuen Gesichtspunkt. Und es ist das um so wichtiger und bedeutungsvoller, als nicht nur der Ausgangspunkt, sondern das ganze Gebiet, auf dem jene Forscher sich bewegen, ein wesentlich anderes ist als das unsrige, wenn auch vielfach mit ihm sich berührend. Steht bei ihnen ganz und durchaus Mythus und Märchen im Vordergrunde des Interesses, so bei uns vielmehr die Religion, der Kultus, Sitte und Brauch. Wie verhalten sich nun die Ergebnisse unserer Untersuchung zu den Anschauungen und Ergebnissen der genannten Forscher? Stimmen sie zusammen oder widersprechen sie einander? Ist dem Sonnenkulte der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen? Das ist die Frage, auf die wir eine Antwort zu geben suchen müssen.

IST DEM SONNENKULT DER ARIER EIN ÄLTERER MONDKULT VORAUSGEGANGEN?

Wir haben im Verlaufe unserer Untersuchung wiederholt kurze Bemerkungen oder Anmerkungen eingefügt, die erkennen ließen, daß manche Schwierigkeiten zu heben, manche Rätselfragen zu lösen wären, unter der Voraussetzung, daß dem Sonnenkult der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen und dann späterhin Übertragungen aus dem Vorstellungsgebiete des Mondes auf dasjenige der Sonne stattgefunden hätten. Es gilt nun nicht nur, sich jetzt dieser Dinge zusammenfassend zu erinnern, sondern noch eine Reihe anderer Punkte zu erörtern, die geeignet erscheinen, ein Licht auf die erwähnte Frage zu werfen.

Einer der wichtigsten und in mancher Beziehung ausgiebigsten Abschnitte des vorliegenden Buches beschäftigte sich mit der Vorstellung von der Sonne als einer Schaukel, einer goldenen Schaukel im Himmelsraume; mit dem Glauben an das Schaukeln der Sonne selbst und den entsprechenden Schaukelbräuchen bei den arischen Sonnenfesten. Der Rigveda sang von dieser himmlischen Schaukel, und beim Sonnwendfeste der Inder wird mit umständlichem Zeremoniell eine Schaukel aufgebaut, die als „Sonne" angeredet, mit Sprüchen begrüßt und geschwungen,

dem Hauptpriester Hotar zum Sitze dient, während er „das große Lied" in der Festversammlung vorträgt. Diese altindischen Vorstellungen und Bräuche hellten zuerst die Sommersonnwendlieder der Letten auf, die in endlosem Refrain ihr „lihgo! lihgo!" singen, d. h. schaukle! schaukle! — damit offenbar ebensowohl die Sonne meinend wie die bei ihrem Feste sich fröhlich schwingenden Schaukeln der Menschen. Der Schaukelbrauch aber haftete bei den Letten besonders fest bis in die Gegenwart hinein an den Ostertagen, nur ohne die Lihgolieder; also am Frühlingsfeste der neu erscheinenden, neu aufsteigenden Sonne. Und damit hing wiederum zweifellos die Osterschaukel der Russen zusammen; ebenso wie das allerwärts geübte Schaukeln am St. Georgentage, dem 21. April, bei den Balkanslaven; auch dies offenbar ein altes Frühlingssonnenfest, von dem auch entsprechende mythische Lieder singen. Und weiter hing damit offenbar das Aiorafest der Griechen zusammen, das sich uns bei näherer Untersuchung ebenfalls als ein Fest der Frühlingssonne enthüllte, ein Fest der von ihr geförderten Fruchtbarkeit in der Vegetation. Und all diesen Bräuchen verwandter Völker waren offenbar auch die schon mehr verdunkelten Schaukelbräuche der Römer anzureihen, die bei den Feriae Latinae auf dem Mons Albanus fortlebten.

Sonnenvorstellungen, Sonnenfestbräuche, die auch mit der so seltsam festsitzenden Vorstellung vom Hüpfen und Springen der Sonne zu Ostern und am Sonnwendfeste augenscheinlich verwandtschaftlich zusammenhingen.

Aber ein ungelöstes Rätsel blieb hier bestehen: Wie kam man dazu, die Sonne sich als eine Schaukel vorzustellen? Ihre Gestalt bietet gar keinen Anlaß dazu; und auch wenn man den Brauch als das Ältere, die Vorstellung für das daraus erwachsene Jüngere erklärt, bleibt ein großes Fragezeichen übrig. Eine Schaukel — das war doch die Sonne nicht!

Wie anders dagegen, wenn wir nun die Erscheinung des Mondes ins Auge fassen. Die Sichel des Mondes konnte sehr wohl als eine Schaukel aufgefaßt werden. Die Sichel des wachsenden Mondes konnte leicht und natürlich zum himmlischen Sinnbild des Wachsens und Werdens, zum Sinnbild der Fruchtbarkeit, des

aufstrebenden Lebens sich entwickeln. Und es ist bekannt, wie entsprechende Vorstellungen bis auf den heutigen Tag im Glauben und Brauch des Volkes mit dem wachsenden Monde fest zusammenhängen.

Wenn wir annehmen, daß die Schaukelvorstellung vom Monde ihren Ausgang genommen; daß sie zuerst bei Lebensfesten in Kraft war, bei denen der Mond, der wachsende Mond die beherrschende Rolle spielte: daß sie erst viel später auf die Sonne als Weckerin des Lebens und der Fruchtbarkeit übertragen wurde — dann erklärt sich das große Rätsel, dann wird mit einem Male Alles verständlich.

Wichtig aber ist es dabei festzustellen und festzuhalten, daß die Schaukelvorstellung in der arischen Überlieferung, soweit ich sehe, nirgends mehr an dem Monde haftet. Sie müßte also schon sehr früh, wohl schon in der arischen Urzeit auf die Sonne übertragen worden sein; — eine Annahme, die auch weiter keine Schwierigkeit hätte. Ein älterer Mondkult stünde nur im fernen Hintergrunde da.

Ähnlich verhält es sich mit der Vorstellung von dem Sonnenboot, von der Sonne als einem Boote; nur daß hier die Vorstellung von dem Monde als einem Boot, einem Kahn, einem Nachen unausrottbar lebendig geblieben ist. Sie ist nicht nur den Indern, sie ist uns allen geläufig. Manche alte arische Bräuche, bei denen ein Boot oder Schiff den Mittelpunkt bildet, uralte, einst gewiß auch kultliche Bräuche, die bisher unerklärt geblieben sind, werden unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen sein[1].

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., Bd. I, S. 214—220; Bd. III, Nachträge, S. 86. Mannhardt, Baumkultus, S. 555; 559; 587; 593—598. Die Frage kann hier nicht verfolgt, nur angedeutet werden. Wir hören an verschiedenen Orten Deutschlands von althergebrachten Umzügen mit einem Schiff oder Boot, das auf Rädern gefahren oder auch getragen, mit Jubel und allerlei Festlichkeit begrüßt wird — nicht etwa speziell in Strandgegenden, sondern ebenso im Herzen des Landes. Mummenschanz ist bisweilen damit verbunden: auch das sog. Narrenschiff hängt vielleicht damit zusammen. Bemerkenswert ist öfters zu Tage tretende Verbindung dieser Umzüge mit den auch in England bekannten Pflugumzügen. Ich vermute uralte Fruchtbarkeitsbräuche, und ziehe das Lied RV 10, 101 heran,

Ich halte es für wahrscheinlich, daß sie vom wachsenden Monde ausgegangen sind, der als Boot, als Schiff gefaßt wurde, resp. als Boot, das sich später zum Schiffe auswuchs. Die Erscheinung der Sonne hat nichts mit einem Boote gemein. Die Bootvorstellung erklärt sich bei ihr nur dann befriedigend, wenn Übertragung vom Monde her angenommen wird [1].

Ähnlich, wenn auch keineswegs ganz ebenso, verhält es sich mit der Vorstellung von der Sonne als Gefäß, als Schale, Becher, Kessel, Kanne u. dgl., die wir bei Indern, Griechen, Germanen, Slaven und Letten bezeugt fanden [2]. Man wird gewiß nicht behaupten können, daß die Erscheinung der Sonne mit dieser Vorstellung in Widerspruch stehe und darum auf geradem Wege unerklärlich sei — wie dies bei Schaukel und Boot der Fall war —; doch läßt sich nicht leugnen, daß die Erscheinung des Mondes einen viel kräftiger einleuchtenden Ausgangspunkt für diese Vorstellung abgibt, denn das Abnehmen und Wiederwachsen des Mondes erweckt in ganz anderer Weise den Eindruck von einem strahlenden Gefäße, dessen goldiger oder weißlicher Inhalt ausgetrunken wird, um sich dann immer wieder fort zu erneuern — unerschöpflich. Die Gralvorstellung, das Bild von dem unerschöpflich kochenden Breitopf, der unerschöpflich mahlenden Mühle [3] kann letzten Endes nur von dem Monde ausgegangen sein. Wenn diese so überaus wichtige Vorstellung zum Teil auch an der Sonne haftet, wie ich gezeigt zu haben glaube [4], so leuchtet es doch ein, daß da eine Übertragung vom Monde her stattgefunden haben muß.

---

wo Schiff, Pflug und ein großer Phallus bei solch einem Ritus zusammenwirken. In Griechenland ist das Schiff zu vergleichen, auf dem bei den Panathenäen der Peplos der Athene umhergefahren wurde.

[1] Das nimmt auch E. Siecke an, vgl. Mytholog. Bibl. VIII, 1, S. 50.

[2] Vgl. nicht nur oben S. 79 ff., sondern insbesondere meine Abhandlung „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral", Sitz.-Ber. der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien 1911, S. 8—41.

[3] Die Vorstellung von der Mühle hängt aufs engste mit der Gefäßvorstellung zusammen, ja geht von ihr aus. Die älteste Mühle ist ein Gefäß, ein Mörser, in dem das Getreide zermalmt wird.

[4] In der Abhandlung über die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral.

Wir müssen das Gleiche auch sonst noch hier und da, aus anderen Gründen von der Gefäßvorstellung vermuten.

Wenn die Letten in einem Sonnwendliede singen, Johannchen habe die Kanne zerschlagen, der Gottessohn aber habe sie mit silbernen Dauben bebändert, d. h. in prächtiger Weise wieder ganz gemacht, dann läßt sich die Kanne doch nur in gezwungener Weise auf die Sonne deuten; denn der Niedergang der Sonne von Johannis ab erscheint keineswegs als ein Zerschlagenwerden, dem dann ein Wiederganzmachen folgt. Wirklich in die Brüche geht nur der Mond, der dann in strahlender Schöne auch wieder ganz ersteht. Durch Johannchen, den Heiligen des Johannisfestes, wird der Vorgang deutlich an das Sonnwendfest und damit an die Sonne geknüpft; aber er paßt nicht recht dahin. Das Ganze erklärt sich erst befriedigend, wenn wir annehmen, die Kanne, von der hier gesungen wird, sei ursprünglich der Mond gewesen, später erst zur Sonne gemacht und beim Sonnwendfeste besungen.

Wenn man in Tirol im Losertale in der Johannisnacht auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne zu sehen glaubt, aus der flüssiges Gold hervorquillt, wie Bier aus der schäumenden Kanne, so ist auch hier durch den Johannistermin die Kanne mit dem Sonnwendfeste verbunden, also mit der Sonne. Durch den Umstand aber, daß die Sage jene Erscheinung ganz naiv in die Nacht verlegt, verrät sie uns, daß ursprünglich doch wohl der Mond mit der silbernen Kanne gemeint sein möchte.

Das deutsche Verschen, das von der goldenen Schale der Sonne redet (oben S. 80), spricht zugleich von ihrer goldenen Feder. Nichts an der Sonne läßt sich auf eine Feder deuten; wohl aber läßt sich der Sichelmond als goldene Feder fassen und ist so gefaßt worden[1]. Das Rätsel löst sich, wenn man Übertragung vom Monde auf die Sonne annimmt.

Die griechische Vorstellung von dem Sonnenbecher ist schwer von der Bootvorstellung zu trennen, da Helios in diesem Becher über das Meer fährt. Die Bootvorstellung aber eignet dem Monde.

[1] Vgl. E. Siecke, Götterattribute und sog. Symbole, Jena 1909, S. 207—210.

Wichtiger als dies alles aber ist ohne Zweifel die Vorstellung von dem unerschöpflich auf wunderbare Weise immer wieder sich füllenden, strahlenden himmlischen Gefäße, — kurz gesagt die Gralvorstellung. Denn allem Anschein nach hat diese einst in dem Kultus der alten Arier eine zentrale, beherrschende Stellung eingenommen, wie mit der Zeit immer deutlicher hervortreten dürfte. Davon spüren wir noch etwas im indischen Somaopfer, bei den großen Somafesten; und darauf beruht wohl letzten Endes die geheimnisvolle Macht, die die Gralvorstellung bei den europäischen Ariern noch heute ausübt.

Eines der seltsamsten Rätsel in unserer Kulturwelt bildet der sog. Osterhase. So unsinnig es erscheint, — die Idee, daß der Hase, der Osterhase die Ostereier legt, ist mit der Feier unseres Osterfestes in der Kinderwelt, in ganz Deutschland, in Österreich und gewiß auch darüber hinaus, so fest verbunden, daß die Gestalt des Hasen um diese Zeit überall anzutreffen ist, in den Häusern, Läden, Zuckerbäckereien u. dgl. m. Die hier oder da versteckten gefärbten Eier, die die Kinder suchen müssen, hat angeblich immer der Osterhase gelegt. Wie ist dieses Rätsel, diese allem Sinn und Verstand zum Trotz unvertilgbar fortlebende Vorstellung zu erklären?

Wir haben das Ei für ein Sonnensymbol erklärt. Es schloß sich der Reihe der rundlichen Symbole, Rad, Scheibe, Ball u. dgl. unmittelbar an; wurde gerollt und geworfen, ähnlich dem Balle. Die gelbe Dotter des hartgekochten Eies schien ein natürliches Abbild der Sonne zu sein. Dagegen läßt sich kaum etwas einwenden. Zu Ostern, zum Feste der neu aufsteigenden Frühlingssonne paßte das Symbol der Sonne, das zugleich ein Symbol des neu werdenden Lebens war, ganz vortrefflich. Nur Eines blieb unerklärt und unerklärlich: der Osterhase, der angeblich die Ostereier legen soll.

Aber die Frage bekommt ein anderes Gesicht, sobald man die Tatsache recht in Betracht zieht, daß der Hase (oder auch das Kaninchen) unzweifelhaft mit dem Monde in Zusammenhang steht, ein Mondtier ist, dessen Bild man im Monde zu sehen glaubt. Er ist dem Monde heilig, vertritt den Mond u. dgl. m. Diese

Vorstellungen finden wir nicht nur bei arischen, sondern auch bei nichtarischen Völkern. Sie scheinen weit verbreitet zu sein und tief zu wurzeln; während mir von irgend welchem Zusammenhange des Hasen mit der Sonne nichts bekannt ist.

Bei den Indern tritt das Gesagte besonders deutlich hervor. Sie glauben in den Zeichnungen des Mondes das Bild eines Hasen zu sehen und nennen den Mond darum çaçin, çaçadhara, çaçabhrit, den mit dem Hasen Versehenen, den Hasenträger (von çaça der Hase). Die Hasen gelten als die Untertanen, die Tiere des Mondes; sind ihm heilig. Wer sie stört und verletzt, beleidigt den Mond. Auf dieser Vorstellung beruht die ebenso hübsche wie lehrreiche erste Erzählung im dritten Buche des Pañcatantra, von den Elefanten und Hasen. Elefanten kommen in eine Gegend, wo Hasen wohnen, zertreten deren Wohnungen und töten viele derselben. Da erscheint ein Hase vor dem Elefantenkönig und erklärt, er sei der im Monde sichtbare Hase Vijayadatta, er komme als Abgesandter des Mondes, den die Elefanten durch Störung der Hasen beleidigt hätten. Er verlangt Buße und Abzug der Elefanten, die ganz erschreckt gehorchen[1].

Beziehungen des Mondes zu Hase und Kaninchen finden sich noch bei einigen anderen arischen Völkern[2]. Sie werden auch den Deutschen nicht gemangelt haben[3]. Die Russen vermeiden strengstens das Essen von Hasenfleisch. Das muß seinen tieferen Grund haben. Ich vermute, daß ihnen die Hasen einst heilig, und zwar wohl dem Monde heilig galten.

Auch in Amerika finden wir den Hasen, resp. das Kaninchen, in Zusammenhang mit dem Monde. So unzweifelhaft bei den Mexikanern, durch ihre Bilderschrift bezeugt. Das „große Kaninchen" oder der „große Hase" bei den Algonkins und anderen

[1] Benfey, Pantschatantra, Bd. II, S. 226—231; auch die Anm. 1034 auf S. 488 und Bd. I, S. 349; L. Fritze, Pantschatantra, S. 251—255.

[2] Vgl. L. Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, S. 356.

[3] Der dreibeinige Hase in dem Märchen „Die beiden Brüder" bei E. Sommer ist unzweifelhaftes Mondtier (vgl. Emil Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen, Erstes Heft, Halle 1846, S. 113—121). Vgl. G. Hüsing, Iranische Überlieferung, S. 53—88. 181.

Indianern ist geradezu der Mond, resp. die Figur im Monde[1]. Auch Kalmücken, Tibeter, Chinesen, Japaner sehen im Monde einen Hasen[2].

Dürfen wir solche oder ähnliche Vorstellungen für altarisch halten, und bedenken wir ferner, daß die Dotter des Eies gewiß ebenso als Abbild des Mondes, wie als Abbild der Sonne gefaßt werden kann[3], dann erklärt sich die Vorstellung vom Osterhasen unter der schon mehrfach erwähnten Voraussetzung, daß dem arischen Sonnenkult ein älterer Mondkult vorausgegangen. Es war ursprünglich der Mondhase, der die Mondeier legte. Und diese Verbindung war so fest, daß sie auch dann noch bestehen blieb, als die Eier längst schon zu Sonnensymbolen geworden waren. Ja, sie blieb bestehen bis auf den heutigen Tag, wo die Eier auch lange schon nicht mehr als Sonnensymbole lebendig sind, vielmehr unter allerlei anderen Erklärungen, oder auch ganz ohne eine Erklärung, mit dem Ostertage verbunden werden. Der alte Brauch und die fast närrische Vorstellung vom eierlegenden Hasen leben fort.

Die Letten bereiten, wie wir oben gesehen haben, zu Johannis einen zweifellos sehr altertümlichen Quarkkäse, mit neun Ecken, der auch im Liede besungen wird (vgl. oben S. 381—383). Die Neunzahl deutet auf den Mond, die neun Tage der altarischen Mondwoche. Jetzt haftet der Käse aber an dem Sonnenfeste, der Sommersonnenwende. Auch dieser Widerspruch erklärt sich unter der Annahme einer Übertragung vom älteren Mondkulte her auf den jüngeren Sonnenkult. Der alte Mondfestkäse wäre dann eben später zum Sonnenfestkäse geworden.

---

[1] Vgl. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, S. 147. 185. 244. 246.

[2] Vgl. L. Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes, S. 356. G. Schlegel, Uranographie chinoise, S. 607. Paulus Cassel, Aus dem Lande des Sonnenaufgangs, Japanische Sagen, S. 19—45.

[3] Manche Symbole können ihrer Natur nach ebenso den Mond wie die Sonne bedeuten, so Rad, Diskus, Ball, Apfel, Ei. Es kommt auf die Umstände an, ob das eine oder das andere wahrscheinlicher ist. Auch manche Tiersymbole, z. B. Pferd, Rind, Vogel, finden wir in Verbindung mit beiden großen Gestirnen (vgl. E. Siecke, Mytholog. Bibl. VIII, 1, S. 43—60). Der Hase aber kommt meines Wissens überall nur im Zusammenhang mit dem Monde vor.

Ein merkwürdiger Brauch, den wir früher erwähnt und mit der Sonne in Zusammenhang gebracht haben, ist das sog. Kälberquieken in Westfalen und Mecklenburg, dem entsprechende Bräuche in Schweden zur Seite stehen. Ein Schlagritus — „Schlag mit der Lebensrute" würde Mannhardt sagen —, den Adalbert Kuhn schon in seiner „Herabkunft des Feuers und Göttertrankes" zweifellos richtig mit einem ähnlichen indischen Brauche in Zusammenhang gebracht hat. Das Wesentliche des deutschen Brauches bestand darin, daß zu Frühlingsanfang, am 1. Mai, bei Sonnenaufgang der Hirt ein Vogelbeerbäumchen, auf das die ersten Strahlen der Sonne fallen, mit einem Ratz abschneidet, um damit nachher die Kälber zu schlagen. Auch Eier und Butterblumen kamen dabei zur Verwendung als Verzierung des späterhin im Hofe aufgepflanzten Bäumchens. Den Zweck des Verfahrens sprachen deutlich die dazu gesprochenen Verse aus: „Quiek, quiek, quiek! Bring Milch in den Strick" (d. h. in die Zitze). Die Milch in den Kühen sollte wachsen und schwellen. Frühlingsanfang, Sonnenaufgang bezeugten den Zusammenhang des Brauches mit der Sonne; Eier und Butterblumen schienen das zu bestätigen[1].

In Indien beginnen die ältesten Ritualbücher, die Yajurveden, gerade mit diesem, hier sakral stilisierten Brauche. Der Zweig eines Palâça- oder Çamî-Baumes wird abgeschnitten, und man schlägt mit ihm die neben den Kühen stehenden Kälber und treibt sie von ihnen fort, indem man spricht: „Zur Saftfülle dich! zur Kraftfülle dich! — Laßt schwellen, ihr Kühe, für die Götter, für Indra den Anteil!" usw. Auch hier soll offenbar das Wachsen und Schwellen der Milch in den Kühen bewirkt werden. Nur ein sehr auffälliger Unterschied besteht zwischen dem indischen und dem germanischen Brauche. In Indien ist es das Neu- und Vollmondsopfer, das regelmäßige und einfachste Mondfest oder Mondopfer, bei dem derselbe geübt wird, während er in Deutschland wie auch in Schweden als Frühlingsbrauch, als Sonnenbrauch hervortritt. Das ist um so mehr bedeutsam, als es sich in diesem

[1] Vgl. oben S. 298 ff.

Falle nicht um das feierliche Somaopfer handelt, sondern das einfachste und darum vermutlich älteste Mondopfer, das wesentlich in einer Darbringung von Milch und Kuchen besteht und sich allmonatlich, entsprechend dem Wandel des Mondes, wiederholt. Die alten Ritualbücher bekunden die Wichtigkeit des Opfers auch durch den schon erwähnten Umstand, daß sie mit der Schilderung gerade dieses Opfers ihre Darstellung beginnen.

Wollen wir annehmen, daß hier ein alter Sonnenbrauch von den Indern auf das einfachste, allmonatlich wiederkehrende Mondopfer übertragen worden wäre? Es ist wenig wahrscheinlich. Die umgekehrte Annahme, die alles Vorausgehende wieder bestätigen würde, empfiehlt sich ohne Zweifel in viel höherem Grade. Und dies insbesondere auch darum, weil der klar ausgesprochene Zweck des Brauches — das Anschwellen der Milch in den Kühen — aufs deutlichste mit dem noch heute kräftig fortlebenden Volksglauben zusammen stimmt, der in so mancherlei Form das Wachsen und Gedeihen, die Fruchtbarkeit mit dem wachsenden Monde in Zusammenhang bringt und von ihm abhängen läßt.

„Der Monat ist des Jahres Bild" — sagt das alte Lied von der Hochzeit der Sonnentochter mit dem Monde im Rigveda (10, 85, 5)[1]. Was an Werden, Vergehen und Wiederwerden im Kleinen am Monat, am Wandel des Mondes sich wahrnehmen läßt, das ist ein Abbild des größeren Werdens, Vergehens und Wiederwerdens, das der Umlauf und Ablauf des Jahres mit Steigen und Sinken der Sonne uns vorführt. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die Beobachtung vom Kleineren und Einfacheren, leichter zu Überschauenden, zum Größeren, Komplizierteren, schwieriger zu Erfassenden auch in diesem Falle vorgeschritten ist. Der Mond ist der erste und älteste Zeitmesser. Vom Mondkalender ist man zum Sonnenkalender vorgeschritten. Mondbräuche können darum leichtlich den Ausgangspunkt für Sonnenbräuche gebildet haben, während die umgekehrte Annahme schwieriger ist. Für ein größeres Alter des Mondkultus spricht vielleicht auch gerade der soeben angeführte Umstand, daß das

[1] samânâm mâ'sa â'kṛtiḥ eig. der Jahre Gestalt ist der Monat.

Neu- und Vollmondsopfer in den indischen Ritualbüchern an der ersten Stelle steht. Sonst erscheint es keineswegs als besonders hervorragendes Opfer, das den anderen Opfern überlegen, einen Vorrang vor ihnen beanspruchen könnte. War es aber das älteste Opfer, dann erklärt sich diese Stellung.

Wir haben Vishṇus höchste Stapfe wohl mit Recht mit der Fußspur des Rosses zusammen gebracht, in welcher nach dem lettischen Liede Uhsing, der Gott der aufsteigenden Frühlingssonne, Bier braut. Ist Vishṇu doch auch Sonnengott, ist das Roß doch fest genug mit der Sonne verbunden und heißt es doch im Rigveda (1, 154, 5): „An Vishṇus höchster Stapfe ist des Methes Born." Die Zusammengehörigkeit des indischen und des lettischen Rätsels scheint mir einzuleuchten; weniger deutlich ist die Frage, welche Anschauung wir mit der Fußspur des Rosses, der Fußspur des Vishṇu verbinden sollen. Der Höhepunkt des Tageslichtes, so meinte Roth, müsse wohl des Sonnengottes Vishṇu höchste Stapfe sein. Wahrzunehmen ist da nichts, am wenigsten des Methes Born. Erinnern wir uns aber dessen, daß der Mond das unerschöpfliche himmlische Rauschtrankgefäß ist, also doch wohl gewiß des Methes Born genannt werden kann, dann drängt sich die Vermutung auf, die Arier möchten am Ende den Mond selber oder die Zeichnung im Monde als Fußspur eines himmlischen Rosses sich gedacht haben. Das Trinken des Rauschtranks aus gehöhlten Rosseshufen könnte damit zusammenhängen, ebenso wie auch die Sagen von wunderbaren Rossen mythischer Helden, deren Huftritt Quellen entspringen läßt. Das begreift sich aber nur dann, wenn hinter den Sonnengöttern Vishṇu und Uhsing ältere Mondgottgestalten stehen.

Wir haben die R ü c k k e h r des A g n i wie des A p o l l o n als Neubeginn der Sonnenzeit des Jahres im Frühling gefaßt; und wir waren dazu berechtigt, im Hinblick auf die Einteilung des Jahres bei Indern und Griechen, in eine Zeit, wo jene Götter da sind, wirken und walten, und eine andere, kürzere Zeit, wo sie ferne weilen und anderen Göttern — Rudra, Dionysos — das Regiment überlassen [1]. Aber könnte nicht ganz gut jene Rückkehr

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 205 ff.

des Agni-Apollon ursprünglich das Neulicht des Mondes gewesen sein? erscheint dieses nicht noch deutlicher als eine wirkliche Wiederkehr des Lichtes, nach dem Dunkel, aus dem Dunkel? ist es nicht tatsächlich viel bestimmter wie der Frühlingsanfang ein wirklicher Neubeginn des Lichtes?

Die Insel, von welcher die Feuergötter Agni, Apollon und Loki herstammen, aus der sie geboren werden, haben wir auf die im Luftmeer schwimmende Wolkeninsel gedeutet, aus der das Feuer als Blitz heraus fährt. Aber konnte nicht auch der Mond als eine Insel gefaßt werden, die im Himmelsraume, im Himmelsoceane schwimmt? Ist er nicht tatsächlich schon so gefaßt worden? Für solche Anschauung zeugt eine pythagoräische Katechese, nach welcher die „Inseln der Seligen" in Sonne und Mond zu erkennen wären [1]. Also Inseln im Himmelsmeere, auf denen die seligen Abgeschiedenen wohnen. Am Monde aber dürfte auch diese Vorstellung in erster Linie haften. Nach indischer Anschauung ist ja gerade er der Aufenthaltsort der Seelen, die von dort wieder zur Erde zurückkehren können. Also gleichsam die himmlische Toteninsel.

Agni und Loki aber werden nicht nur als Inselsöhne, sondern auch als Nadelsöhne gekennzeichnet. Lokis Mutter wird nicht nur Laufey „die Laubinsel" genannt, sondern auch Nâl „die Nadel"; und Agni, gerade der rückkehrende, bei seiner Rückkehr gefeierte Agni wird sâucika genannt, von sûcî „die Nadel" [2]. Wie reimt sich das zusammen? Die Sonne bietet keinen Anhalt dafür, wohl aber könnte man ihn beim Monde suchen. Läßt sich die Mondsichel doch wohl auch als Nadel oder Ahle fassen, zumal wenn man an die ältesten, primitivsten Nadeln aus Knochen und Fischgräten denkt. Wenn die Mondsichel bis zum Vollmonde sich auswächst, dann mochte das am Ende wohl als Entstehung des Mond-Feuers aus der „Nadel" gefaßt werden. Es wäre das die erste einleuchtende Erklärung dieser mütterlichen „Nadel".

[1] Bei Jamblichos, V. P. 82, wird dem Pythagoras die Katechese in den Mund gelegt: *τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη* „Was sind die Inseln der Seligen? — die Sonne, der Mond".

[2] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 220; oben S. 556.

Noch mehr aber werden wir in solcher Deutung bestärkt, wenn sich uns dadurch noch ein größeres und wichtigeres Rätsel löst. Ein höchst seltsamer, zweifellos schon urarischer Mythus, an dem wir gerade das Irrationale dieser Gebilde uns anschaulich machten, berichtet davon, daß der Feuergott in Tiergestalt in das Wasser hinein fährt, aus dem er dann wieder heraus fährt oder heraus geholt wird. Agni fährt in Gestalt verschiedener Tiere in das Wasser und birgt sich darin, bis die Götter ihn da finden und zur Rückkehr bewegen. Apollon fährt als Delphin in das Meer, geleitet die Kreter nach Krise und fährt dann als Feuererscheinung wieder aus dem Wasser heraus, um die heilige Flamme an der fortan ihm geweihten Stätte zu zünden. Loki fährt als Lachs ins Wasser und birgt sich darin, bis die Götter ihn fangen. Das Verlöschen eines Feuerbrandes im Wasser, das Herausfahren des Feuers aus dem Wasser der Wolke — schien im Hintergrunde dieser mythischen Erzählungen zu stehen [1]. Die Tiergestalt, zumal die Fischgestalt des Gottes blieb dabei unerklärt.

Wie aber nun, wenn wir wiederum den Blick auf den Mond und seinen Wandel richten? Kann die Sichel des Mondes nicht auch als ein Fisch aufgefaßt werden? Das ist nicht nur sehr möglich und denkbar, sondern es ist uns geradezu bezeugt, und zwar bei den Iraniern, den Persern, die vom Karfisch fabeln, der den Haoma bewacht, den mythischen Rauschtrank der Perser, der dem indischen Soma entspricht. Der Karfisch, wie Georg Hüsing dargelegt hat, vertritt die erste, resp. die dritte Mondwoche [2]. Wir könnten auch sagen „die Karfische", denn sie werden auch in einer Mehrzahl (9 oder 10) gefaßt. Da Haoma und Soma identisch, dieser aber der Rauschtrank im Monde ist, liegt nichts näher als die Annahme, daß wir den Karfisch als die Sichel des Mondes zu deuten haben. Wenn der Mond abnimmt und die Sichel endlich ganz verschwindet, dann ist der Fisch in dem Schwarzmond verschwunden, dieser aber wird als ein Born, ein Wasser, ein See gefaßt. Im Wasser also hat sich der leuchtende

[1] Vgl. oben S. 522 ff. 557.

[2] Vgl. Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909, S. 29. 59. 174. 195. 200.

Fisch, der Lichtgott als Fisch verborgen, und aus dem Wasser kommt er dann nach den drei dunklen Nächten, den Epagomenen, wieder als schmale leuchtende Sichel, resp. wieder als Fisch heraus. Der seltsame Mythus hätte hier eine wirklich einleuchtende Grundlage. Ein großes Rätsel wäre damit gelöst.

Verhält es sich so, dann würde man auch begreifen, warum gerade der Fisch seit alters in so weitem Umfange als Symbol des Glückes, des Wachstums, der Fruchtbarkeit gilt[1]. Ist doch mit dem Monde und seinem Schwellen und Wachsen, in weitem Umfang, gerade auch bei arischen Völkern die Vorstellung des Gedeihens, der Fruchtbarkeit, des Wachstums, des Segens und Glückes verbunden. Das ist so bekannt, auch in unserem Volke, daß es kaum besonders belegt zu werden braucht. Wird die Mondsichel als Fisch gefaßt, dann leuchtet es ein, daß auf diesem Wege der Fisch zum Symbol der Fruchtbarkeit, des Glückes und Segens werden konnte.

Auf dieser uralten Grundlage ruht aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Heiligkeit des Fisches in vorderasiatischen, besonders syrischen Kulten und Mysterien[2]. Und, was wichtiger ist, es könnte darauf auch der Fisch als Symbol Christi zurückgehen, vielleicht gerade durch die Mysterien vermittelt. Die Erklärung dieser Vorstellung aus den Buchstaben des griechischen Wortes für „Fisch" — ἰχθύς — ist jedenfalls sekundär.

Dabei verdient eine auffallende Übereinstimmung nachdenkliche Beachtung. Wie der Mondfisch im dunklen Brunnen des Schwarzmondes verschwindet, um nach Ablauf der drei Epagomenen leuchtend wieder daraus hervor zu kommen, so ersteht der gekreuzigte Christus am dritten Tage aus seinem Grabe. Es erscheint ganz glaublich, daß diese Analogie das Ihrige dazu beitragen

[1] Vgl. R. Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, in den Sitzungsberichten der Kön. Preuß. Ak. d. Wiss., philos. histor. Kl., 11. Mai 1905. J. Scheftelowitz, Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, Archiv f. Religionswissenschaft Bd. XIV, 1911, S. 1—53; 321—392.

[2] Vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (deutsch von G. Gehrich), Leipzig und Berlin 1910, S. 137 ff.; 283 ff., Anm. 36 u. 37.

konnte, den Fisch zum Symbol Christi werden zu lassen. Sie stimmt jedenfalls genauer als die Jonaserzählung.

Vielleicht löst sich auf diesem Wege aber auch noch ein merkwürdiges Rätsel der Gralsage. Der kranke Fischerkönig als Herr der Gralsburg ist noch unerklärt. Daß die Gralvorstellung vom Monde ihren Ausgang genommen, darf als feststehend gelten. Bot die Mondwelt aber auch das Bild vom Fisch und Wasser, fabelte man von dem Fische, der in jenem Wasser sich birgt, darin gesucht, gefunden, gefangen wird, dann mochte der Herr jener himmlischen Burg wohl zum Fischerkönige werden, zum Könige, der zugleich ein Fischer ist. Und die Krankheit? — Gerade der Mondgott erscheint ja — wie Dionysos — als ein verstümmelter, zerstückter, der wieder lebendig, heil und gesund wird. Gerade in den Mysterien war wohl diese Vorstellung lebendig. Das Bild des Schwerkranken, der wieder heil und gesund wird, liegt da nicht so fern. Und wurde die Mondsichel auch, wie unzweifelhaft ist, als Waffe gefaßt, dann ergab sich leicht der Gedanke, daß die Wiederkehr, die Wiedergewinnung dieser Waffe die Heilung des Kranken bedeutete.

Mit diesen Andeutungen müssen wir uns hier genügen lassen. Ein näheres Eingehen würde allzu weit führen. So viel scheint klar zu sein, daß Sonne und Mond nicht nur im Mythus, sondern ebenso auch im Kultus unserer Vorfahren lange mit einander gerungen haben. Dem Monde und seiner Verehrung muß dabei wohl das höhere Altertum zuerkannt werden, während sich nachmals die Sonne kraftvoll in den Vordergrund drängt. Dies Verhältnis im einzelnen zu klären, nach Zeiträumen und Völkern zu ordnen, ist eine Aufgabe, die wir der weiteren Forschung überlassen müssen.

DREIEINHEIT DER LEBENSMÄCHTE IM MONDE.

Haben wir recht damit, die Rückkehr des Agni-Apollon letzten Endes auf das Neulicht des Mondes zurückzuführen, dann sahen unsere Vorfahren im Monde den Urquell des Feuers und Lichtes ebenso wie den Urquell des befruchtenden, lebenskräftigen Nasses,

des Wassers, des Rauschtrankes. Die Sichel des Mondes scheint aber auch als ein himmlischer Phallus gefaßt und gedeutet worden zu sein, wie schon E. Siecke dargelegt hat[1]. Dem Phallus eines Stieres sieht sie tatsächlich ähnlich, wie auch noch anderen tierischen Phallen. Der Mond galt auch als Wohnort der abgeschiedenen Seelen, die mit Vorliebe phallisch gedacht wurden[2]. Daraus ergibt sich die bemerkenswerte Tatsache, daß die drei großen Lebensmächte, deren Kult die altarischen Lebensfeste geweiht waren — Feuer, Wasser, Zeugung — im Monde sich alle vereinigt vorfanden; daß also der Mond gewissermaßen eine Dreieinheit dieser großen Lebensmächte darstellte.

Dieser Umstand macht es, wie mich dünkt, noch wahrscheinlicher, daß die Lebensfeste der arischen Urzeit ursprünglich in erster Linie dem Monde galten, der die drei großen, gefeierten Lebensmächte in sich vereinigte. Man suchte und sah dieselben gewiß auch damals schon in anderen Naturerscheinungen, aber doch nirgends so vereint, wie in der still geheimnisvoll sich wandelnden Erscheinung des Mondes, dessen stets sich erneuendes Werden, Wachsen, Abnehmen, Hinscheiden und Wiederwerden ein himmlisches Abbild des Lebens darstellt. Urquell und Abbild alles Lebens — so erschien wohl der Mond den Denkern der frühesten arischen Urzeit, bis zu der wir mit unseren Betrachtungen vorzudringen wagen können. Wann das der Fall war, — die nähere Zeitbestimmung ist unmöglich. Nur relativ läßt sie sich geben. Wir müssen uns an dem Ergebnis genügen lassen, daß hinter dem Sonnenkulte der Arier ein noch älterer Mondkult steht; daß Naturverehrung und Lebensfeste der Arier ursprünglich in erster Linie mit dem Monde sich beschäftigten und ihm geweiht waren, bis das kräftigere Licht der Sonne den bleichen Herrscher des Nachthimmels erfolgreich in den Hintergrund drängte.

---

[1] Vgl. E. Siecke, Hermes der Mondgott (Mythol. Bibl. II, 1), S. 80—83.

[2] Vgl. E. Windisch, Buddhas Geburt, Leipzig 1908, S. 65 ff. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus, S. 19 ff. 54 ff. 125. Näheres in dem dritten Bande dieses Werkes.

REGISTER.


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
New Delhi
LIBRARY

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.



